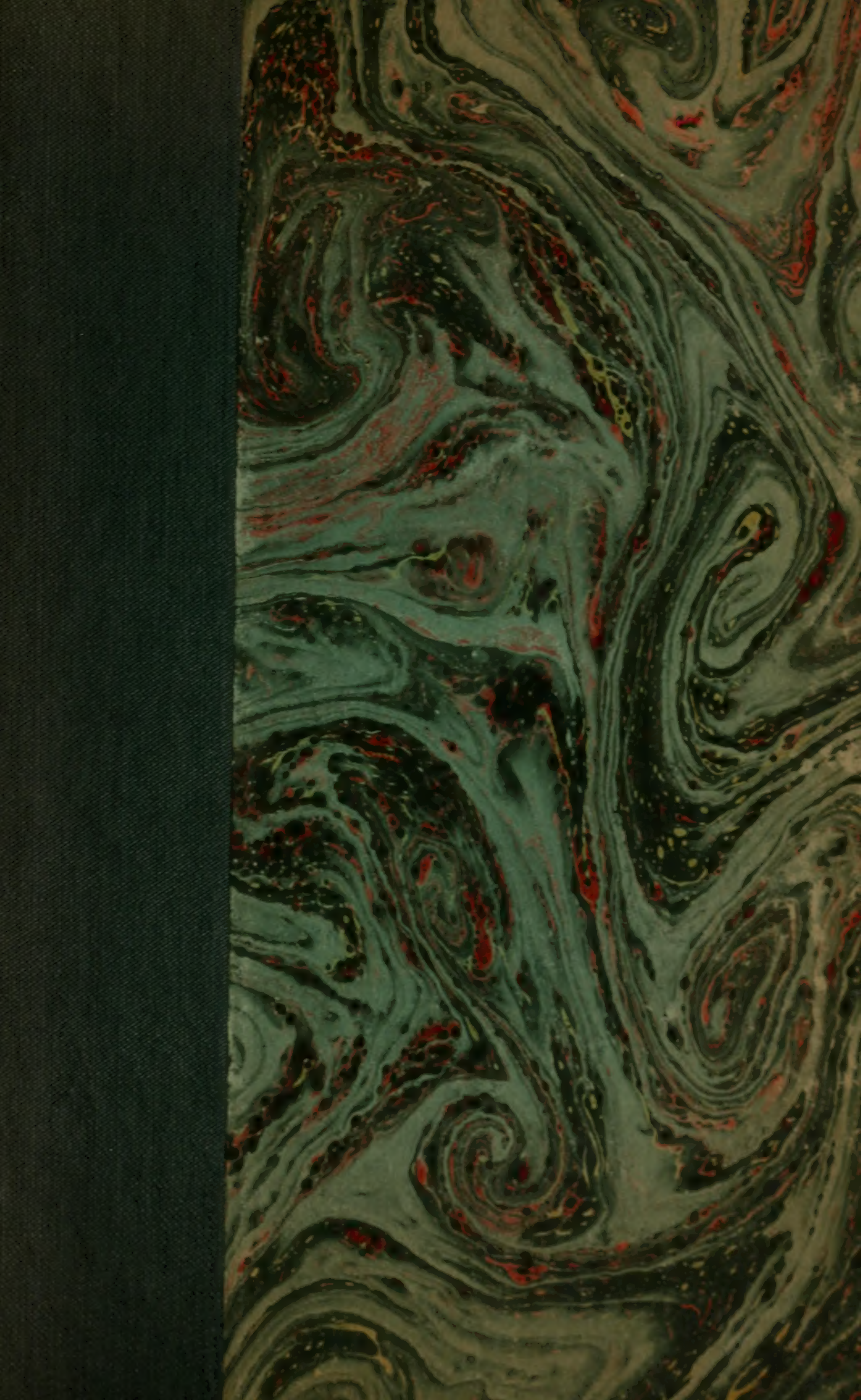


S. THOMAS D'AQUIN

ET

LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

TOME I[er]

Approbation de l'Ordre.

—

Nous soussignés, avons lu, par ordre du R. P. Provincial, le manuscrit du R. P. Vincent MAUMUS, intitulé : **St Thomas d'Aquin et la Philosophie Cartésienne.**

Nous avons jugé ce travail digne de l'impression.

F. Réginald BEAUDOUIN,
des Frères Prêcheurs,
Maître en Théologie.

F. Bernard LACOME,
des Frères Prêcheurs,
Docteur en Théologie.

IMPRIMATUR

F. Thomas BOURGEOIS,
Prieur Provincial.

S. THOMAS D'AQUIN

ET LA

PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

ÉTUDES DE DOCTRINES COMPARÉES

PAR

LE R. P. ÉLISÉE-VINCENT MAUMUS

DES FRÈRES-PRÊCHEURS

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

Columna et firmamentum veritatis.
I Tim., III, 15.
Omnium Princeps et Magister.
Encyclique du 4 Août 1879.

TOME I[er]

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
90, Rue Bonaparte, 90

1890

INTRODUCTION

L'impression générale que provoque la lecture attentive des œuvres de saint Thomas d'Aquin est un étonnement qui va parfois jusqu'à la stupeur. On est comme ébloui de l'étendue de sa science et de la sûreté de sa doctrine, exposées avec cette concision où ne se glisse jamais un mot inutile, et cette lumineuse clarté qui résulte tant de la rigueur de sa méthode que de l'admirable choix des termes : sa pensée n'est jamais obscurcie, elle rayonne à travers l'enveloppe transparente des formules toujours justes, nettes et précises. Soit qu'elle s'élève à la contemplation des choses divines et qu'elle plane, avec une incomparable majesté, dans des sphères où notre faible regard ose à peine la suivre, soit qu'elle descende dans les profondeurs de l'âme, pour en décrire toutes les richesses ou en sonder toutes les plaies, aucun abîme ne lui donne le

vertige, et toujours maîtresse d'elle-même, elle traduit ses visions avec le calme d'une intelligence que l'éclat et l'abondance de la lumière n'ont pas étonnée.

Pour mesurer l'étendue de la science d'un homme, il faut se placer à un triple point de vue : Qu'a-t-il étudié ? quelle était sa puissance intellectuelle ? quelle ardeur a-t-il déployée dans la recherche de la vérité ? Or, si ces trois questions s'appliquent à saint Thomas d'Aquin, on peut répondre hardiment que l'objet de sa science a été universel, que la sublimité de son génie n'a jamais été dépassée, et qu'après la pratique des vertus, qui ont fait de lui un saint, la vérité a été l'unique mobile et la grande passion de toute sa vie.

La science de saint Thomas a été universelle, non seulement parce qu'il s'est proposé d'étudier tout ce qui peut solliciter une intelligence humaine, mais que, de plus, il a voulu savoir ce que ses devanciers avaient dit et pensé sur les objets de ses propres méditations. Semblable à un homme qui, arrivé sur une haute cime, embrasse d'un seul coup d'œil l'ensemble et les détails d'un panorama immense, et qui écoute les bruits qui s'élèvent des vallées, saint Thomas d'Aquin, parvenu au sommet des connaissances humaines, promène son regard sur tous les points de l'horizon et, en même temps, il prête une oreille

attentive à la voix des siècles dont les échos montent jusqu'à lui. Mais au-dessus de lui il y a une existence éternelle, toute-puissante, infinie, dont les perfections inénarrables ont de tout temps attiré l'attention des sages, et saint Thomas, à peine entré dans la vie, essaye d'en sonder les mystérieuses profondeurs : qu'est-ce que Dieu, dites-moi, dites-moi ce qu'est Dieu ? demandait-il à ses maîtres, les religieux de l'abbaye du Mont-Cassin.

Plus tard, il se posera à lui-même la même question, et il répondra en décrivant, comme jamais personne ne l'avait fait avant lui, la nature et les perfections divines. Après avoir prouvé l'existence de Dieu, il nous enseigne que ses attributs sont : la simplicité, la perfection, la bonté, l'infinité, l'immutabilité, l'éternité et l'unité. Il cherche ensuite jusqu'à quelle limite peut s'étendre le regard de l'homme sur l'océan des attributs divins, il se demande si des lèvres mortelles sont capables de murmurer un nom digne de Dieu, et il entre plus avant dans la contemplation de la Divinité. Il étudie la science, la vérité, la vie, la volonté, l'amour, la justice, la miséricorde, la providence, la puissance et le bonheur de Dieu. La raison humaine ne peut aller plus loin, mais la foi vient à son aide et elle lui révèle le mystère intime de la vie divine. Éclairée par le flambeau de la foi, la pensée du

grand Docteur s'élève encore, et elle pénètre dans le sanctuaire où règne la Majesté trois fois sainte. Mais cette vie intense qui va du Père au Fils, et qui reflue du Fils au Père, en l'unité du Saint-Esprit, demeurera-t-elle dans les solitudes du ciel sans se manifester au dehors par un acte d'une puissance infinie ? Non, la parole divine retentit et les Anges répondent à l'appel de Dieu. Le saint Docteur étudie leur nature, leurs prérogatives, leur intelligence et ses lois, son objet, la rectitude de leur volonté et les tendresses de leur amour. Il décrit ensuite l'œuvre des six jours, et il arrive enfin à l'homme, qui en est le couronnement et le faîte. Il sonde tous les replis de la nature humaine avec une sûreté et une pénétration qui n'ont jamais été égalées. Qu'est-ce que l'âme ? Pourquoi a-t-elle été unie au corps ? Que sont ses puissances considérées d'une manière générale ? Quelles sont en particulier la nature, les lois, la force, l'objet des deux facultés maîtresses, l'intelligence et la volonté ? Telles sont les problèmes qui se pressent sous la plume du grand Docteur et auxquels il donne une solution toujours vraie, juste, inattaquable.

Après avoir couronné son œuvre par la création de l'homme, Dieu ne daigne-t-il jamais abaisser son regard, et la laisse-t-il errer à l'aventure, comme un navire que ne guide plus la clarté des étoiles ? Non, sa puissante main la soutient

et la conserve, et le Dieu qui l'a créée lui a aussi dicté les lois d'un gouvernement divin.

Parmi les êtres soumis à ces lois, il en est un, privilégié entre tous, auquel Dieu a assigné une fin spéciale, dont le nom seul est comme un écho lointain des chants de la patrie. Cette créature privilégiée est l'homme et sa fin suprême est la béatitude. Dieu a voulu que nous fussions nous-mêmes les artisans de notre béatitude et, dans une certaine mesure, il a remis entre les mains de notre libre arbitre le soin de nos destinées. Saint Thomas remonte donc aux sources premières de la moralité des actes humains qui sont d'abord la volonté elle-même, les circonstances dans lesquelles elle émet son acte, le motif qu'elle se propose, le choix des moyens, la délibération, le consentement, et enfin l'acte lui-même. Cet acte intérieur ou extérieur est bon ou mauvais ; d'après quelles lois faut-il le juger ? La passion nous sollicite, mais la vertu nous appelle, et ici saint Thomas entre dans une analyse vraiment merveilleuse des deux puissances qui se disputent notre vie.

Quand la passion triomphe, l'acte qui découle de la volonté est le péché. Qu'est-ce que le péché ? La dépravation qu'il suppose est-elle toujours la même, quelles en sont les causes et les effets, et où est le remède ? Le remède est dans la soumission de la volonté à la loi, qui est le principe

extérieur, d'après lequel nous devons régler notre activité. Mais la loi éternelle et les lois humaines, et même la loi ancienne, étaient impuissantes à guérir le mal ; aussi Dieu a promulgué une loi nouvelle plus efficace : la loi de grâce.

La grâce, dans l'âme de l'homme régénéré, se ramifie en trois vertus fondamentales : la Foi, l'Espérance et la Charité. Saint Thomas les étudie en elles-mêmes, dans les dons qui leur correspondent et dans les vices qui leur sont opposés, et il suit la même méthode, en analysant les vertus cardinales : la prudence, la justice, la force et la tempérance.

La grâce nous a été donnée par le mystère d'un Dieu fait homme, et elle nous est communiquée par les sacrements, où nous puisons le germe de la bienheureuse immortalité à laquelle Dieu nous a destinés. Telles sont les questions que traite saint Thomas d'Aquin, dans la dernière partie de celui de ses ouvrages que nous avons à peine effleuré et dont nous venons de tracer une esquisse bien incomplète. Nous n'avons fait qu'indiquer de loin les grandes lignes de l'édifice ; mais ceux qui l'ont vu de plus près ne se lassent pas d'admirer l'inimitable perfection des détails et la prodigieuse variété de connaissances que suppose ce livre, où saint Thomas se montre tour à tour théologien sublime, phi-

losophe incomparable et moraliste consommé.

La Somme n'a pas épuisé la science théologique de saint Thomas (1) ; quand, à vingt-cinq ans, il expliquait *les Sentences* de Pierre Lombard, la célèbre Université l'acclamait déjà comme l'oracle et le prodige de son siècle; mais on reste confondu quand on songe qu'il a abordé avec la même élévation et la même profondeur des problèmes d'un autre ordre et qui ne sont du ressort du théologien que d'une manière indirecte et éloignée : le gouvernement des Etats. Il ne se contente pas, en effet, d'exposer les principes généraux qui doivent présider à l'exercice de la puissance, soit exécutive, soit législative (2) ; il entre dans les détails de l'administration (3), et cet homme qui tout à l'heure planait sur les hauteurs de la métaphysique enseigne aux Rois à gouverner leurs peuples,

(1) Commentaires sur les *Sentences ;* Somme contre les Gentils: questions disputées (de Potentiâ, de Malo, de Veritate) quodlibeta; contra Græcos; compendium theologiæ; de articulis fidei et de Sacramentis; de præceptis caritatis; expositio in symbolum, in orat. Domin. et salut. ang.; de natura verbi intellectus; de substantiis separatis, etc.

(2) Le saint docteur se prononce en faveur *du pouvoir pondéré ;* ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio (De Regim. Princip., l. I, c. VI).

(3) Voir pour la fondation des villes, la création de routes nouvelles, les richesses d'un État, l'épargne publique, les poids, les mesures, etc. (ibid., l. II, c. I, V, XII, XV), et ses Commentaires in VIII Politicorum.

il leur apprend quelles sont les bases solides d'un Etat, et il leur dévoile les causes d'où naissent les troubles qui préparent la chute des Empires.

Le grand Docteur n'avait pas méconnu l'importance de l'étude de la nature. De même, dit-il, que la vue d'un tableau nous révèle les qualités de l'artiste, de même la contemplation des œuvres de Dieu, en nous donnant une haute idée de la sagesse et de la puissance divines, nous fait aimer celui qui a répandu sur ses œuvres tant de beauté et tant de perfections (1).

Saint Thomas a possédé toutes les sciences naturelles de son temps. Étaient-elles aussi imparfaites qu'on le dit généralement aujourd'hui? Loin de nous la pensée de contester leurs merveilleux progrès ; mais on se trompe fort quand on déplore *la profonde ignorance* des hommes du Moyen Age.

On sait, par exemple, que la théorie de la lumière s'est partagée entre les deux hypothèses de l'émission et de la vibration : celle-ci, qui l'a emporté sur la première, est précisément l'explication de saint Thomas, disant que la lumière

(1) Cont. Gent., l. II, c. I et II.

est produite par les vibrations des corps célestes communiquées à l'éther (1).

L'attention des savants a été attirée naguère sur le phénomène terrible des tremblements de terre; les opinions se sont partagées, et celle qui en attribue la cause à l'eau vaporisée par la chaleur centrale a trouvé le plus de crédit, c'est aussi celle de saint Thomas (2).

Il avait parfaitement compris que si la chimie et la minéralogie de son temps rencontraient tant de difficultés, c'est qu'on n'avait pas encore découvert les procédés dont la nature se sert dans la composition des corps (3), et il ne cesse d'encourager les recherches : « Quiconque « dédaigne l'étude de la nature se méprise lui- « même, » dit-il ; et il ajoute : « Qu'on n'allègue pas « que cette étude est vaine, sous le prétexte que « le but suprême de l'homme est la contempla- « tion des choses divines ; c'est là une profonde « erreur, car, au contraire, l'étude de la nature « nous aide puissamment à nous élever vers la « cause qui l'a produite. »

Mais là où le saint Docteur est surtout admirable, c'est, lorsqu'après avoir constaté l'insuffisance des notions astronomiques de ses

(1) De cœlo et mundo, l. II, lect. x.

(2) Meteorum, l. II, lect. XIII. Voir A. Daubrée, de l'Institut : Les Régions invisibles, pp. 141 et seq.

(3) Ibid., l. III, lect. IX.

contemporains, il prévoit les découvertes futures qui donneront des explications plus plausibles *secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum* (1).

Nous avons dit qu'attentif à la voix des siècles, saint Thomas avait voulu savoir ce que ses devanciers avaient pensé sur les sujets de ses propres méditations.

Orateurs, historiens, savants, philosophes, auteurs ecclésiastiques, Docteurs de l'Eglise, sainte Ecriture surtout, il a tout lu, tout compris, tout retenu, et l'on a pu le comparer à cet Ange dont la voix était semblable à la voix d'une multitude (2). « Il importe, dit-il, de méditer souvent « avec ardeur et avec respect, les documents que « les ancêtres nous ont laissés (3). » Personne plus que lui n'a mis en pratique ce sage précepte, et loin de succomber sous le poids de cette prodigieuse érudition, il en a saisi dans une puissante étreinte les éléments épars, il les a coordonnés et réunis en un même corps de doctrine. Il n'oubliait rien de ce qu'il avait lu, et dans un temps où les livres étaient fort rares, il lui a fallu cette mémoire qui tient du miracle, pour pouvoir semer dans ses ouvages les innombrables citations qui s'y rencontrent. Quand, sur l'ordre du

(1) De cœlo et mundo, l. II, lect. XVII.

(2) Daniel, X, 6.

(3) IIa IIæ, q. XLVIX, art. 3, ad. 2.

Souverain Pontife, il entreprit le travail qu'on a appelé depuis *la Chaîne d'or*, il parcourut les divers monastères pour lire les écrits des saints, et les textes qui *s'enchaînent* pour ne former qu'un seul commentaire de la parole sainte sont presque tous cités de mémoire.

Parmi les livres étudiés par saint Thomas, il en est trois surtout qui ont attiré son attention. D'abord le Livre par excellence, la Bible, saint Augustin ensuite, et enfin les ouvrages du philosophe qui régnait au Moyen Age : Aristote.

Saint Thomas d'Aquin ne cessa jamais de méditer la Sainte Ecriture, et, afin que rien ne vînt le distraire de cette contemplation, il apprit par cœur le texte entier de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'esprit de Dieu lui en donna une merveilleuse intelligence ; car ce fut surtout avec son cœur, plus encore qu'avec son génie, que saint Thomas lut le Livre divin, et selon la grande parole de Bossuet : « Les humbles de « cœur entrent dans les profondeurs de Dieu. » Ces profondeurs sont les sources où le Docteur Angélique allait puiser la science divine et l'intelligence des textes sacrés. Ses commentaires portent l'empreinte de son puissant génie [1]. Il

(1) Saint Thomas a commenté le Livre de Job, le Cantique des Cantiques, les 50 premiers Psaumes, Isaïe, Jérémie, les Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean et toutes les Épîtres de saint Paul.

sait sur chaque passage tout ce que nous a laissé la tradition, et il a, du livre entier, une connaissance si approfondie, que les mystérieuses obscurités de l'Ecriture s'éclairent par un rapprochement ingénieux, avec d'autres versets semblables pour la pensée ou pour les termes, et l'on a toujours, avec lui, la Bible commentée par elle-même. Son immense science théologique, son bon sens infaillible, et les intuitions de son génie sur ce terrain, comme sur tant d'autres, placent encore saint Thomas au premier rang. La science biblique dispose aujourd'hui d'éléments qu'il n'avait pas : la linguistique, les connaissances historiques et archéologiques grandissent tous les jours ; mais, loin de rejeter dans l'ombre les travaux de saint Thomas, ces progrès ne font le plus souvent qu'apporter des confirmations nouvelles aux conclusions qu'il avait posées.

Après la sainte Ecriture, il n'est pas dans l'Eglise une autorité plus haute que celle de saint Augustin (1), aussi avec quelle vénération saint Thomas a-t-il écouté les leçons du Maître ! Sa doctrine sur les problèmes ardus de la prédestination et de la grâce est la doctrine même de saint Augustin exposée et défendue selon la méthode de l'Ecole, au point qu'il est difficile

(1) Voir Bossuet : Défense de la tradition et des saints Pères, l. V, c. XX.

de suivre et de comprendre la pensée de saint Augustin si l'on n'y est préparé par l'étude de saint Thomas. Les livres de l'évêque d'Hippone sont comme un labyrinthe où il est facile de s'égarer, si saint Thomas n'éclaire pas la route, ce qui a fait dire à un théologien illustre : *Ad Augustinum non iri tuto nisi per Thomam* (1). Presque toujours le Docteur Angélique appuie sa parole sur un texte de saint Augustin, qu'il explique avec la touchante modestie d'un disciple et la sublime élévation d'un homme de génie.

Telle était au XIIIe siècle l'autorité d'Aristote, que chacune de ses paroles devenait un oracle devant lequel il ne restait plus qu'à s'incliner. Les adversaires de la Foi chrétienne exploitaient avec habileté l'enthousiasme de leurs contemporains, le nom d'Aristote était leur cri de ralliement et les ouvrages du Stagyrite étaient l'arsenal d'où partaient tous les coups. Saint Thomas comprit le danger, et le premier des Docteurs latins, il entra résolument dans la place ; il s'empara des armes ennemies qu'il rapporta comme un trophée. Mais il ne se contenta pas d'en orner les murs du temple, il s'en servit pour le défendre. Il expliqua les principes d'Aristote dont il adopta les procédés méthodiques, il combla les lacunes là où le génie du philosophe

(1) Voir le P. Touron : Vie de saint Thomas, c. v.

grec s'était troublé, et il prouva que là où il était dans le vrai, loin de contredire une vérité plus haute, il lui rendait, au contraire, un nouvel hommage (1).

On fait un crime à saint Thomas d'accepter les conclusions d'Aristote sur les principaux problèmes de la philosophie et d'avoir ainsi renoncé à la gloire de devenir lui-même *un créateur* (2). Ces reproches supposent d'abord une ignorance complète de la doctrine d'Aristote et, en second lieu, une idée fausse du but que doit se proposer un philosophe. Quand la doctrine d'Aristote est vraie, saint Thomas ne pouvait que s'exposer à tomber dans l'erreur en essayant de frayer une route nouvelle ; or sur les problèmes de métaphysique , de logique , de psychologie, d'idéologie, de morale, en un mot, sur presque toutes les questions de philosophie, Aristote a donné des solutions vraies, et si

(1) Voici la liste des ouvrages d'Aristote dont saint Thomas a fait un commentaire complet : 3 sur la logique; 8 sur la physique; 2 du ciel et du monde; 2 sur la génération et la corruption; 4 sur les météores; 3 sur l'âme ; 12 sur la métaphysique; 10 sur la morale; 8 sur la politique.

(2) « Si saint Thomas s'en était rapporté à lui-même plutôt « qu'à Aristote, il ne nous aurait peut-être pas laissé des « traités d'une philosophie *inepte*. Mais comme son unique « préoccupation est de suivre en tout la doctrine du Stagyrite, « il se fit son esclave et mit la vérité elle-même aux pieds du « tyran. » Brucker, t. III, IIe période, IIe partie, l. II, c. III, sect. 2.

parfois sa pensée fléchit, saint Thomas la redresse. Avant donc de lui reprocher de s'être fait le disciple du Stagyrite, il faudrait prouver que son respect pour celui qu'il appelle *le philosophe* l'a entraîné loin des sentiers du vrai. Si, pour être créateur, il est nécessaire d'imaginer des systèmes faux et qui n'ont d'autre mérite que la nouveauté, nous avouons, de bonne grâce, que saint Thomas ne l'a pas été, et la lecture de ce livre nous prouvera que le titre de créateur est une gloire dont les ivresses ont troublé plus d'une intelligence; mais on peut être créateur à d'autres conditions.

Bossuet n'est-il pas créateur quand, dans sa sublime oraison funèbre de la reine d'Angleterre, il commente cette parole du texte sacré: *Et nunc, reges, intelligite,* et qu'il montre la puissante main de Dieu élevant ou abaissant les trônes pour donner aux Rois de grandes et de terribles leçons? Et cependant le discours tout entier n'est que le développement splendide de cette simple parole du livre saint: *Et nunc, reges*... Cet exemple s'applique exactement au Docteur Angélique. Il prend le texte d'Aristote, il l'explique, le commente et le développe avec tant d'élévation et d'ampleur, qu'il devient à son tour penseur original et créateur dans la plus vraie et la plus belle acception du mot (1).

(1) Les Fables de Phèdre ont-elles nui à l'originalité de

Nous venons d'étudier *l'objet* de la science de saint Thomas, et nous avons vu qu'il est permis de se demander si, parmi l'innombrable variété des connaissances humaines, il en est une seule qui ait échappé à son regard. Mais n'a-t-il pas disséminé ses forces et l'étendue même de sa science n'a-t-elle pas compromis son intensité? Un homme qui veut à peu près tout savoir ne s'expose-t-il pas à n'entasser que les matériaux d'une science superficielle?

Non, quand cet homme a le génie de saint Thomas d'Aquin (1).

Son intelligence est sublime, profonde, sûre, méthodique, et nul n'a possédé ces qualités à un plus haut degré.

La sublimité de son intelligence nous étonne et nous ravit. Quand il s'élève à la contemplation des mystères divins, il illumine ces hauteurs d'une telle lumière, et les cimes où plane son génie sont si éclatantes, que l'on comprend que la raison humaine ne peut pas aller au delà et

celles de la Fontaine? — Un grand théologien, d'ailleurs, n'a pas craint d'affirmer que, sans les commentaires de saint Thomas, les ouvrages d'Aristote sont un livre à peu près fermé. Voir Gonet, *Clypeus;* commendatio doctrinæ D. Thomæ, § 5.—Voir aussi, sur cette question, la philosophie de M. Charles Jourdain, Ier vol.

(1) Telle était la puissance intellectuelle de saint Thomas, que, souvent, quatre secrétaires écrivaient à la fois sous sa dictée sur les questions les plus élevées et les plus difficiles.

qu'une clarté plus pure est réservée aux extases de la patrie.

Cette sublimité s'unit toujours à une admirable profondeur. Le propre d'un esprit superficiel est de ne rencontrer de difficultés nulle part; il ne voit que la surface et, par conséquent, il ne soupçonne pas l'abîme; mais ceux qui veulent creuser un sujet et aller au fond n'ignorent pas que des objections parfois terribles gardent, comme avec un soin jaloux, les abords de la vérité. Saint Thomas le savait; il fait toujours une large place aux objections, il les presse, il les entasse parfois avec une certaine complaisance, elles ne l'effrayent pas ; car contre une doctrine absolument vraie une objection ne conclut jamais.

La troisième qualité de l'intelligence de saint Thomas, celle qui est le trait le plus caractéristique peut-être de son génie, c'est cette sûreté de vue, ce bon sens suprême qui le guide toujours dans le dédale des opinions humaines qu'il a toutes pesées et jugées. C'est le même sens pratique qui l'a mis en garde contre les systèmes hasardés, dont tant de philosophes se sont épris, et qui lui a fait suivre la seule voie où l'on puisse espérer de trouver la vérité. Il ne part jamais d'une conception *à priori*, c'est-à-dire d'une idée préconçue qui a la prétention de faire entrer l'objet de la science dans un cadre

tracé d'avance. Avec ce procédé on s'expose à bien des mécomptes ; il est difficile, en effet, de ne pas glisser sur la pente qui nous pousse à cette conclusion : l'objet est en réalité tel que je l'ai conçu. Cela ne sera vrai que si nous commençons par examiner l'objet en lui-même; si, au contraire, nous négligeons ce travail préliminaire, indispensable, rien ne nous prouvera l'équation entre l'idée et l'objet réel, en d'autres termes, nous ne pourrons jamais nous rendre le témoignage que nous avons conquis la vérité. Saint Thomas envisage donc toujours l'objet lui-même, il l'étudie, il l'examine, il l'analyse, et ce n'est qu'après en avoir fouillé tous les replis qu'il en formule la définition et l'idée. Chose étrange! on s'imagine volontiers aujourd'hui que tous ces philosophes abrités sous les cloîtres du Moyen Age habitaient je ne sais quel monde d'abstractions et d'insaisissables fantômes, sans aucun souci de la réalité des choses. C'est exactement le contraire qui est vrai, et s'il s'agit du plus illustre d'entre eux, nous n'hésitons pas à dire que personne n'a poussé plus loin l'analyse et l'observation minutieuses de l'objet de la science. Sans doute, la nature, conquise depuis par des armes dont ils ne disposaient pas, a livré bien des secrets ignorés de leur temps ; mais on ne peut pas, sans injustice, les accuser de n'avoir pas même essayé de déchirer les voiles. Ils

n'ont pas méconnu la valeur de l'observation, et leurs recherches sur les sujets les plus importants à connaître, Dieu et l'âme, ont produit des résultats dont on ne démontrera jamais l'insuffisance ou la fausseté [1].

L'intelligence sublime, profonde et sûre de saint Thomas est méthodique par excellence. Le saint Docteur part toujours d'un principe ou d'un fait évidents en eux-mêmes ou d'une proposition déja démontrée ; il s'avance pas à pas, à mesure que la route s'éclaire, il n'affirme rien sans preuves, les questions s'enchaînent les unes aux autres et forment une trame qu'il est impossible de rompre. C'est même ce besoin d'ordre, de clarté, de méthode rigoureuse qui lui inspira la pensée de composer *la Somme :* « J'ai remarqué, dit-il, que ceux qui entrent dans « l'étude de la théologie sont souvent arrêtés par « plusieurs obstacles : la multiplicité des questions, des articles et des arguments inutiles ; « le défaut d'ordre scientifique dans les documents écrits, tantôt selon les exigences de la « composition d'un ouvrage, tantôt d'après les « discussions qui s'étaient élevées sur un point « en particulier ; et enfin les perpétuelles redites « qui engendrent la confusion et la fatigue. J'ai

(1) On dit souvent que l'étude sérieuse de l'âme date de Descartes !

« donc entrepris, avec l'aide de Dieu, d'exposer « succinctement et clairement selon l'ordre des « matières, tout ce qui se rapporte à la doctrine « sacrée [1]. » Saint Thomas dédie aux novices et aux commençants ce livre prodigieux dont un pape disait que chacun de ses articles est un miracle.

Nous avons dit qu'après les vertus qui font les saints, l'amour de la science avait été la passion de saint Thomas et le grand mobile de sa vie. Il lui consacrait tout le temps qu'il ne donnaitpas à la prière. Partout, dans le silence de sa cellule, pendant ses voyages, à la table de saint Louis, il ne cessait de méditer et d'étudier. Il prenait sur son sommeil et, autant qu'il le pouvait, sur ses repas pour satisfaire à la noble ardeur qui le dévorait. Rien ne pouvait l'arracher à l'étude, ni les troubles qui agitèrent son temps, ni la maladie, ni même les étreintes de la mort. Il commentait à Paris les livres d'Isaïe et de Jérémie et les Epîtres de saint Paul, tandis que son Ordre, et même sa personne, étaient en butte aux plus violentes attaques; à Naples, il continuait la Somme théologique pendant que Charles d'Anjou et Mainfroy, tuteur du jeune Conrad, Empereur d'Allemagne, se disputaient le royaume des Deux-Siciles; durant une maladie

(1) Iª p., Prolog.

qui ne lui permettait pas d'assister aux offices divins, il composa un opuscule sur les Anges, et il mourait à l'âge de 48 ans en commentant le Cantique des cantiques.

Silencieux, recueilli, plongé dans ses profondes méditations, toujours solitaire au milieu d'une communauté nombreuse, saint Thomas, nouvellement arrivé au couvent de Saint-Jacques de Paris, se mêlait peu aux discussions passionnées de l'Ecole. Ses condisciples se méprirent étrangement sur les causes de son silence et ils l'appelèrent *le grand bœuf muet de Sicile*. Mais son maître Albert le Grand avait deviné le génie de son élève et il dit un jour : « Vous l'appelez « le bœuf muet de Sicile, il mugira, et ses mugis- « sements rempliront le monde. » La prédiction d'Albert le Grand s'est réalisée. Repercutée comme d'échos en échos par les Bulles des Papes, les décisions des Conciles et les leçons des Universités, la voix de saint Thomas a rempli le monde. « A lui seul il a répandu plus de « lumières que tous les autres Docteurs, dit le « pape Jean XXII ; une année consacrée à saint « Thomas porte plus de fruits qu'une vie « entière vouée à l'étude de tous les autres. » Le Pape prononçait ces étonnantes paroles en

plein consistoire et aux applaudissements des Cardinaux. Innocent VI disait « qu'en suivant la « doctrine de saint Thomas on est sûr d'être « dans le vrai et que l'on s'expose beaucoup à « tomber dans l'erreur quand on s'en éloigne. » Les souverains Pontifes qui depuis se sont assis sur la chaire de saint Pierre ont tenu à peu près le même langage : les siècles n'ont pas refroidi leur admiration, et le grand Pape qui aujourd'hui gouverne si glorieusement l'Eglise a donné aux déclarations de ses prédécesseurs une force et un éclat nouveaux : « Saint Thomas d'Aquin a « consacré l'alliance de la raison et de la foi, dit « le pape Léon XIII. Sur les ailes de son génie la « raison humaine a gravi le faîte le plus sublime « qu'elle puisse atteindre, et jamais peut-être la « foi ne trouvera un plus puissant auxiliaire « dans une raison plus haute. »

Les Conciles ont partagé les sentiments des Papes à l'égard de saint Thomas, dont la doctrine a été comme l'âme de ces grandes assemblées. C'est saint Thomas qui, par la bouche de ses disciples, confondait au Concile de Florence les orateurs du schisme grec ; mais que peut-on ajouter quand on a rappelé que le Concile de Trente déposa sur le même autel, à côté du Livre divin, *la Somme* du Docteur Angélique?

Il professait à l'Université de Paris, quand une grave discussion s'éleva parmi les Docteurs, dont l'un fut plus tard le pape Innocent V. Les avis étaient partagés, on pria saint Thomas de trancher la difficulté en s'engageant formellement à accepter sa décision. Pendant des siècles, la célèbre Université mit sa gloire dans sa fidélité à suivre la doctrine du Maître dont elle avait entendu les leçons, et en 1615 le Cardinal du Perron affirmait que *la Somme* y était toujours regardée comme l'oracle de la Théologie. Les universités de Bologne, de Naples, de Padoue, de Turin, de Salamanque, d'Alcala, de Douai, de Toulouse, de Louvain, de Coimbre et d'autres encore suivaient l'exemple de Paris. Saint Thomas y régnait en Prince (1), et dans quelques-unes les maîtres faisaient la promesse, par serment, de ne jamais s'écarter de sa doctrine.

Ce n'était pas seulement la théologie du Docteur Angélique qui était universellement enseignée et acclamée, c'était aussi sa philosophie. Mais un jour le sceptre de la philosophie passa en d'autres mains; sur ce terrain, un homme lui disputa l'empire et il y réussit en partie : était-ce un progrès ou une décadence?

(1) Ce sont les expressions de l'Encyclique du 4 Août.

II

Descartes quitta le collège de la Flèche en 1612 : il avait 16 ans. Au commencement de l'hiver de 1619, il était au service de l'Electeur de Bavière, et la vie inoccupée des camps lui laissant beaucoup de loisirs, il demeurait seul enfermé tout le jour, absorbé par ses méditations : ce fut alors qu'il conçut la pensée de faire table rase de tout ce que lui-même et les autres avaient pensé avant lui et de jeter les fondements d'une philosophie nouvelle. Il voyage encore en Hongrie, dans le Nord, en Italie, il passe trois ans à Paris, et se retire enfin en Hollande, où il réalise son plan de réforme universelle.

Il professe d'abord le plus profond mépris pour ses devanciers : « Vous devriez vous souvenir, « dit-il à Gassendi, que vous parlez à un esprit « tellement détaché des choses corporelles, qu'il « ne sait pas même si jamais il y a eu aucun « homme avant lui, et qui partant ne s'émeut « pas beaucoup de leur autorité (1). » Il se fait gloire de son ignorance : « Qu'il fût vrai, dit-il

(1) Œuvres de Descartes, t. II, p. 261, édit. de M. Cousin.

« à Voët, comme vous vous engagez à le prou- « ver, que je ne comprends pas les termes « de la philosophie péripatéticienne, peu m'im- « porterait assurément, car ce serait plutôt une « honte à mes yeux d'avoir donné à cette étude « trop de soins et d'attention (1). » Cette philosophie n'était pour lui, en effet, « qu'un amas « confus d'opinions pour la plupart douteuses (2) »; il la compare « à un aveugle qui, pour se battre « sans désavantage contre un qui voit, l'aurait « fait venir dans le fond de quelque cave fort « obscure » et il publie la philosophie nouvelle pour faire « entrer du jour dans cette cave où « ils sont descendus pour se battre (3) ».

Cette présomption nous inspire une certaine défiance, car s'il ne faut pas étudier les anciens pour accepter sans preuves et sans raisons tout ce qu'ils ont dit, il est au moins fort sage d'abord de les respecter et il est prudent de les consulter pour se rendre compte de leurs doctrines. Cette étude est infiniment utile, soit pour mettre à profit les travaux des devanciers, quand leurs doctrines sont vraies, soit pour éviter les écueils où ils se sont heurtés quand ils sont tombés dans l'erreur; mais il est souverainement injuste

(1) Ibid., t. XI, p. 11.
(2) Ibid., p. 25.
(3) Discours sur la Méthode, VIe p.

de les condamner sans même vouloir les entendre. N'y a-t-il pas d'ailleurs une témérité étrange à essayer d'élever seul l'édifice entier de la philosophie ? Quoi qu'il en soit, l'entreprise a-t-elle réussi ? Descartes a-t-il fondé une philosophie *vraie ?* A-t-il été assez fort pour soulever seul, sans en être écrasé, le fardeau de la pensée humaine ? Qu'importe qu'une philosophie soit ancienne ou nouvelle, on ne lui demande qu'une chose : la Vérité.

Descartes se replie donc sur lui-même, et il constate qu'il lui est arrivé souvent de croire vraies des choses que plus tard il a prouvé être fausses; il en est comme effrayé et, pour ne plus s'exposer à un pareil danger, il prend la résolution de douter de tout, même de ce qui lui paraît le plus clair et le plus évident. Il doute donc de l'existence des autres, de l'existence des corps, de son existence personnelle, il ne sait pas si deux et deux égalent quatre, s'il dort ou s'il veille, s'il n'est pas le jouet d'une perpétuelle et irrémédiable illusion.

Remarquons d'abord que l'extrémité où Descartes s'accule volontairement dénote un esprit qui peut-être n'est pas très pondéré, car la vérité, comme la vertu, est toujours dans le milieu également éloigné des deux extrêmes. Si mes sens me trompent lorsque je précipite mon jugement et que je crois qu'une tour est ronde quand je la

regarde de loin, tandis qu'en réalité elle est carrée, faut-il récuser leur témoignage quand ils m'affirment la présence du papier qui est sous mes yeux [1]? Si j'ai été induit en erreur quelquefois, souvent même, en acceptant trop facilement certaines propositions dépourvues de preuves suffisantes, suis-je autorisé à douter d'un fait qui s'impose, comme mon existence personnelle, ou d'une vérité claire comme celle-ci : deux et trois égalent cinq ? Le bon sens nous dit, au contraire, de douter des choses douteuses, et de ne pas rejeter celles qui apportent leur preuves avec elles ; mais douter de tout, parce que l'on s'est trompé quelquefois, c'est évidemment tomber dans un extrême d'où il sera difficile de faire jaillir la vérité.

Que reste-t-il debout au milieu des ruines accumulées par Descartes ? Il voudrait sauver au moins son doute lui-même, c'est l'issue qu'il s'est ménagée pour sortir de l'impasse et dire : « Je doute, donc je pense, car le doute est une « des formes de la pensée, donc je suis. » Mais cette porte se ferme devant lui. N'y a-t-il pas, dit-il, des fous « qui s'imaginent être des cruches, « ou avoir un corps de verre [2] » ? Ce sont des fous, il est vrai ; mais le sommeil n'a-t-il pas des

(1) C'est l'exemple de Descartes.
(2) Ire Médit., p. 237.

hallucinations semblables à la folie. « Combien « de fois, ajoute-t-il, m'est-il arrivé de songer la « nuit que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, « que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout « nu dans mon lit... Je vois si manifestement « qu'il n'y a point d'indices certains par où l'on « puisse distinguer nettement la veille d'avec le « sommeil, que j'en suis tout étonné. » Descartes n'est donc pas même certain de son doute, car lorsqu'il croit douter, n'est-il pas le jouet d'un rêve ?

Il cherche donc un autre chemin, et il pense l'avoir trouvé dans les preuves de l'existence de Dieu : « Je dois examiner s'il y a un Dieu, dit-il, « et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi « examiner s'il peut être trompeur : car, sans « la connaissance de ces deux vérités, je ne vois « pas que je puisse jamais être certain d'aucune « chose [1]. » Voilà donc Descartes qui ne sait pas encore s'il existe, et qui veut prouver l'existence de Dieu, car s'il y a un Dieu, et si ce Dieu se plaît à le tromper quand il accepte une vérité qui cependant lui paraît évidente, il ne pourra jamais être certain de rien, ni de son existence, ni de cette proposition évidente : deux et trois égalent cinq.

On le voit, Descartes a confondu le fait de

(1) IIIe Médit., p. 266.

l'existence de Dieu avec la connaissance du fait. Sans doute, nous ne serions pas si Dieu n'existait pas; mais en conclure : donc nous ne serons certains de notre existence qu'après la démonstration de l'existence de Dieu, c'est raisonner comme si l'on disait : la circulation du sang est la condition de notre vie, donc nous ne vivrons que si nous en connaissons le mécanisme.

Si du moins les preuves de Descartes étaient concluantes; mais, sauf l'argument de causalité qu'il ne présente pas dans toute sa force, les demonstrations cartésiennes par excellence sont *à priori*, et n'aboutissent qu'à une abstraction.

C'est cependant là une des pierres angulaires de sa philosophie et comme la clef de voûte de l'édifice ; nous remarquerons presque partout les mêmes confusions et le même défaut d'analyse.

Comment donc expliquer la grande influence de la philosophie cartésienne ? Nous ne croyons pas que la valeur intrinsèque de la doctrine en donne une raison suffisante, et nous pensons qu'il faut la chercher ailleurs.

Les novateurs du XVIe siècle s'étaient insurgés contre l'autorité de la foi, et l'ébranlement se fit sentir jusque dans la raison elle-même, tant il est vrai que la foi est l'asile le plus sûr et la meilleure sauvegarde de la raison.

(1) IIIe Médit., p. 287, édit. Cousin.

On discuta sans frein pour en arriver au scepticisme : « La liberté de penser était im-« mense au XVIe siècle ; mais la liberté ne vaut « que par ses fruits. Or que produisait-elle à cette « époque ? de deux choses l'une : ou des imi-« tations stériles et tout artificielles des gran-« des philosophies de l'antiquité, ou de vaines « utopies, et des systèmes monstrueux (1). » Quand Ramus attirait autour de sa chaire des écoliers aussi nombreux que ceux qui suivaient autrefois Abélard sur la montagne Sainte-Geneviève, et qu'il s'efforçait de remplacer la logique d'Aristote, il démolissait, mais il n'édifiait pas(2). Pendant la lutte, les esprits, fatigués d'aller du panthéisme de Jordano Bruno aux grossières doctrines de Vanini, se reposaient dans le scepticisme insouciant et railleur de Montaigne et « les Essais étaient le bréviaire des honnêtes « gens (3) ». Mais on ne peut pas se contenter de poser cette question : Que sais-je ? pour répondre toujours : Rien ; le scepticisme est un état violent, et les âmes cherchaient un abri qu'elles crurent trouver dans l'édifice élevé par Descartes. Il les séduisit par ses dehors sévères

(1) E. Saisset : Les Précurseurs et les Disciples de Descartes, 2e édit., p. 83.

(2) Voir ibid., passim.

(3) Voir Francisque Bouillier : Histoire de la Philosophie Cartésienne, t. I, p. 27, 3e édit.

si éloignés de l'aspect riant mais dangereux de celui de Montaigne, on était affamé de certitude et, en voyant l'apparente profondeur de la philosophie cartésienne, on crut qu'elle était solide. Le scepticisme dont les intelligences étaient désabusées est, selon nous, la première cause du grand succès des doctrines cartésiennes.

Leur triomphe fut rapide et complet en Hollande, où elles furent enseignées publiquement du *vivant* même de Descartes ; il fut beaucoup plus lent en France. Dans sa remarquable et savante histoire de la philosophie cartésienne, M. Francisque Bouillier nous trace le *piquant* tableau des progrès de la nouvelle doctrine (1). Les beaux esprits s'en mêlent, on en cause chez madame de Sévigné, on la discute dans le salon de madame de Sablé, elle règne à la cour de la duchesse du Maine, elle a ses entrées dans les hôtels des plus grands seigneurs. On était ravi de pouvoir parler philosophie ; une heure suffit pour lire *le Discours sur la méthode*, tandis qu'il faut plus de temps et de patience pour parcourir un manuel de philosophie scolastique dont on a, du reste, oublié la langue. Quelques congrégations religieuses, l'Oratoire en particulier, se prononcèrent en faveur du cartésianisme, et c'est ce qui assura son triomphe, car l'Oratoire produisit Malebranche.

(1) T. I, c. xx.

Se promenant un jour sur le quai des Augustins, il demanda à un libraire s'il n'y avait pas un livre nouveau ; on lui donna le traité *de l'Homme* de Descartes. Il le lut, et sa joie était si vive, qu'il était obligé, à tout moment, d'interrompre une lecture qui lui donnait des palpitations de cœur : « Tout extraordinaire que cela puisse « paraître, dit son historien, je suis assuré que les « gens de bon goût qui connaissent M. Descartes « n'en seront point surpris, car il faut rendre « justice à cet homme, malgré les gens d'École « qui ne sont ses adversaires que parce qu'ils « le sont du bon sens (1). »

Si la lecture d'un ouvrage de Descartes donnait des battements de cœur à Malebranche, ne nous étonnons pas de son enthousiasme. Il est absolument convaincu que la philosophie date de Descartes, que le novateur a prononcé le *Fiat lux* sur les ténèbres qui jusqu'à lui couvraient le monde des intelligences : « Que les sectateurs « d'Aristote ne trouvent pas à redire si, après « avoir marché pendant tant de siècles dans les « ténèbres, sans se trouver plus avancé qu'au- « paravant, on veut enfin voir clair à ce qu'on

(1) La Vie du P. Malebranche, par le P. André, S. J., publiée par le P. Sugold, p. 11. — Le cardinal de Bérulle pressa Descartes de publier ses travaux. — Voir le Cardinal de Bérulle et le Cardinal Richelieu, par M. l'abbé Houssaye, p. 391.

« fait, et si après s'être laissé mener comme des « aveugles, on se souvient que l'on a des yeux « avec lesquels on veut essayer de se conduire.» C'est Descartes qui nous a ouvert les yeux, lui, continue Malebranche, « qui a découvert en « trente années plus de vérités que tous les phi- « losophes (1) ». Avant Descartes, personne, pas même saint Augustin, n'avait suffisamment démontré la spiritualité de l'âme, « de sorte qu'on « peut dire avec quelque assurance qu'on n'a point « assez clairement connu la différence de l'esprit « et du corps que depuis quelques années (2) ». L'admiration de Malebranche est si sincère, qu'il ne doute pas que tout le monde ne la partage : « Ceux qui liront les ouvrages de ce savant « homme, dit-il, se convaincront pleinement de « ce que je dis de lui, pourvu qu'ils les lisent « avec toute l'application nécessaire pour les « comprendre, et ils sentiront une secrète joie « d'être nés dans un siècle et dans un pays assez « heureux pour nous délivrer de la peine d'aller « chercher, dans les siècles passés parmi les « païens, et dans les extrémités de la terre,

(1) Recherche de la Vérité, c. I, l. III.

(2) Ibid., Préface. — Cette assertion est d'autant plus étrange que l'unique argument invoqué par Descartes, la simplicité, ne conclut pas. L'âme des animaux, en effet, est simple et elle n'est pas spirituelle ; il est vrai que Descartes change les animaux en machines.

« parmi les barbares ou les étrangers, un docteur « pour nous instruire de la vérité [1]. »

Le livre de Malebranche eut un grand retentissement, et il assura le triomphe du cartésianisme en France. Le disciple tirait des principes du maître les conséquences les plus extrêmes ; mais les éminentes qualités de l'écrivain faisaient presque oublier les erreurs du philosophe. Les réclamations des adversaires étaient couvertes par les applaudissements des admirateurs qui se consolaient du reste en traitant ceux-là « de « pédants de collège..., de pauvres gens sachant « mieux crier qu'écrire, et dont on ne verrait pas « de sitôt les arguments [2] ».

Malgré les résistances de l'Université et les discussions que suscitaient les doctrines de Malebranche, le cartésianisme gagnait du terrain : on était séduit par les brillantes couleurs dont l'avait revêtu l'illustre Oratorien, et cent ans après la publication de *la Recherche de la vérité,* l'Académie française couronnait l'éloge de Descartes par Thomas. Il fallait être complètement convaincu de l'écrasante supériorité de Descartes pour écouter sans sourire un rhéteur disant tranquillement : « Dans les siècles barbares de l'Occident, « la philosophie n'avait été qu'un jargon absurde

(1) Ibid. Conclusion.
(2) Le P. André, opus cit., p. 20.

« et insensé que consacrait le fanatisme et qu'a-
« dorait la superstition. Enfin, à la Renais-
« sance des lettres, elle n'avait profité de quel-
« ques lumières que pour se remettre par choix
« dans les chaînes d'Aristote... On négligeait
« pour lui l'univers, et les hommes accoutumés
« depuis longtemps à se passer d'évidence,
« croyaient tenir dans leurs mains les premiers
« principes des choses, parce que leur ignorance
« hardie prononçait des mots obscurs et vagues
« qu'ils croyaient entendre. Voilà les progrès
« que l'esprit humain avait faits pendant trente
« siècles... Du siècle d'Aristote à celui de Des-
« cartes, j'aperçois un vide de deux mille ans...
« Dans cet état de l'esprit humain, dans cet
« engourdissement général, il fallait un homme
« qui remontât l'espèce humaine, qui ajoutât de
« nouveaux ressorts à l'entendement, qui se
« ressaisît du don de penser.. Cet homme devait
« être Descartes..... Quel fut l'étonnement de
« l'Europe, lorsqu'on vit paraître tout à coup
« cette philosophie si hardie et si nouvelle !
« Peignez-vous des esclaves qui marchent courbés
« sous le poids de leurs fers : si tout à coup un
« d'eux brise sa chaîne et fait retentir à leurs
« oreilles le nom de liberté, ils s'agitent, ils fré-
« missent, et des débris de leurs chaînes rompues
« accablent leurs tyrans (1). »

(1) M. Cousin a mis cet éloge en tête de son édition des

Et cependant, malgré les éloges emphatiques de Thomas, Condillac prenait la place de Descartes, et la doctrine néfaste de la sensation transformée s'emparait des esprits.

Mais le cartésianisme reparut avec M. Royer-Collard. Presque tous les philosophes spiritualistes de la première moitié du xixe siècle en France sont cartésiens, ils ne soupçonnent même pas une autre philosophie. La tradition est perdue, la scolastique est pour eux ce qu'elle était pour Descartes, une cave où s'escrimait un aveugle, des formules qui ne disent rien (1), des subtililés inintelligibles, seuls délassements de la vie monotone des cloîtres.

« A parler rigoureusement il n'y a pas de phi-« losophie dans la scolastique, » dit M. Cousin; il ne s'oppose pas au titre de Grand décerné au maître de saint Thomas, et quand il veut résumer d'un mot l'impulsion intellectuelle imprimée par Albert le Grand et saint Thomas, il déclare qu'elle n'a eu d'autre trait caractéristique qu'un

Œuvres de Descartes. — Le 22 septembre 1765, Voltaire écrivait à Thomas : « Tout votre ouvrage m'enchante d'un bout « à l'autre. Je vais le relire dès que j'aurai dicté ma lettre. » Il est vrai que pour Voltaire : « Aristote, en fait de philoso-« phie, n'était qu'un enfant. » Lettre au P. Tournemine.

(1) « Dans l'œuvre propre de la scolastique, on ne peut « guère voir autre chose qu'une philosophie de mots. » M. Vacherot, *Revue des Deux-Mondes*, 15 Août 1880, § 5.

projet avorté : la canonisation d'Aristote [1].

La scolastique était dépeinte sous les mêmes couleurs peu attrayantes dans les histoires de la philosophie destinées aux jeunes membres du clergé. On y lisait, en effet, « que le caractère « fondamental de la philosophie scolastique n'est « pas tant la recherche de la vérité que l'art de « subtiliser et de disputer à l'infini... ; » que « le « désordre des pensées dans les philosophes « scolastiques ou la stérilité dont ils étaient « frappés, les a conduits à une telle barbarie de « langage, que leurs ouvrages sont souvent inin- « telligibles et presque tous insupportables à « la lecture » ; un peu plus loin on ajoute « que la « scolastique est toute pointilleuse, niaise et « absurde [2] ».

La marche ascendante du cartésianisme fut entravée par l'invasion de la philosophie allemande : « Elle tend à prendre en France une « autorité de plus en plus grande, écrivait-on en « 1844. C'est sans doute parce qu'elle n'y « est que très imparfaitement connue. Si l'enve-

(1) Cours d'histoire de la philosophie, IXe leçon.

(2) Mgr Bouvier : Histoire abrégée de la Philosophie, à l'usage des Séminaires : *passim*. Que la scolastique ne se soit pas maintenue à la hauteur où l'avait élevée saint Thomas, nous ne le contestons pas; mais la condamner ainsi en bloc, c'est envelopper le grand Docteur dans une réprobation aussi injuste que ridicule.

« loppe mystérieuse qui la dérobe encore aux « regards de la plus grande partie de nos conci- « toyens était levée, le prestige qui l'environne « tomberait bien vite, et il serait possible d'ap- « précier à leur juste valeur ces idées que tant « de personnes prônent sans les avoir suffisam- « ment étudiées [1]. » Oui, nous sommes absolument persuadé qu'on ne l'a tant admirée que parce qu'on la voyait de loin, comme une sibylle dont les oracles semblent profonds parce qu'on a de la peine à les comprendre, et qu'elle même ne saurait peut-être pas les expliquer.

Schelling avoue que les philosophes allemands « ont renoncé à se rendre intelligibles aux autres « nations », et qu'ils ont regardé « comme le « signe du talent et de l'inspiration philosophi- « que l'incapacité absolue de s'exprimer avec « clarté [2] ». Il est certain qu'ils ne sont pas très clairs : Hégel disait un jour qu'un seul de ses disciples l'avait compris et encore qu'il avait mal compris [3].

Aujourd'hui on en est revenu. « La ruse est « connue et la finesse usée. Elle consiste à « écrire dans une langue obscure, inintelligible, « à se redresser et à dire au public qui bâille :

(1) Ott : Hégel et la Philosophie allemande, t. III.

(2) Voir Balmès : Philosophie fondamentale, 4e édit., t. I, p. 404 (Notes).

(3) Wilhm : Histoire de la Philosophie allemande, t. III.

« Tu vois bien! je suis un puits de science, car « tu n'y comprends rien[1]! »

Qu'on nous permette une seule citation, comme exemple de la lumineuse clarté avec laquelle s'expriment les philosophes allemands: « Le non moi est opposé au moi. La négation « est en lui de même que la réalité est dans le « moi. Si la totalité absolue de la réalité est « posée dans le moi, la totalité absolue de la « négation doit être nécessairement posée dans le « non moi, et la négation elle-même doit être po- « sée, comme totalité absolue.

« La totalité absolue de la réalité dans le moi et « la totalité absolue de la négation dans le non « moi doivent être conciliées par la détermina- « tion : donc le moi se détermine en partie et est « déterminé en partie... Le moi est déterminé, « c'est-à-dire la réalité est détruite en lui [2] »...

C'est en posant de semblables énigmes que la philosophie d'outre-Rhin est parvenue un moment à faire croire qu'elle était profonde; mais si on déchire le nuage dont elle s'est entourée, on sait à quoi s'en tenir.

Pour nous, quand nous l'avons regardée de près, nous nous sommes souvenu de cet éloquent

(1) Foucher de Careil : Hégel et Schopenhauer, p. 137.

(2) Fichte : Les Principes fondamentaux de la science, p. 48, traduction de Grimblot.

anathème de Bossuet : «Docteurs sans doctrines,
« qui pour toute autorité ont leur hardiesse et
« pour toute science leurs décisions précipitées...,
« astres errants qui se glorifient dans leurs routes
« nouvelles et écartées sans songer qu'il leur
« faudra bientôt disparaître [1]. »

III

La vie heureuse ne consiste-t-elle pas à connaître éternellement quelque chose ? dit saint Augustin [2]; et saint Thomas nous enseigne que l'homme ne savourera les joies de la félicité suprême que lorsque la vue des perfections de Dieu plongera son intelligence dans les flots de la vérité infinie [3]. Mais sans attendre le jour des dernières révélations, ne pouvons-nous pas donner à notre intelligence son pain de chaque jour, et recueillir les lueurs éparses sans lesquelles notre raison s'étiole et s'éteint? Nous devons, au contraire, faire fructifier le talent qui nous a été confié et dont un jour on nous demandera compte.

(1) Sermon sur l'unité de l'Eglise.
(2) Livre des 83 Questions, q. 35.
(3) Ia IIae, q. III, a. 3.

Le champ est immense : Dieu, l'homme et le monde, voilà le triple objet de notre connaissance.

Dieu étudié à la lumière de la Foi est l'objet de *la théologie; la théodicée* est la science de Dieu connu par les seules lumières de la raison, le monde est le but des diverses sciences naturelles. Nous avons dû nous restreindre et nous nous sommes contenté de la connaissance de l'homme; après Dieu il n'est pas d'objet plus digne de nos méditations.

En quelques vers admirables, le grand poète dont aucune autre apothéose ne fera pâlir les gloires a dessiné un sublime tableau de la grandeur de l'homme :

Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,
L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux :
Soit que déshérité de son antique gloire,
De ses destins perdus il garde la mémoire ;
Soit que de ses désirs l'immense profondeur
Lui présage de loin sa future grandeur,
Imparfait ou déchu, l'homme est le grand mystère (1).

Oui, l'homme est le grand mystère.

Flottant comme une épave sur les deux immensités de l'espace et du temps, l'homme est infini dans ses vœux. Son regard toujours avide de lumière se lève vers le ciel dont il fouille les abîmes : il marche à la conquête du monde

(1) Lamartine, IIe Médit.

auquel il arrache tous les jours de nouveaux secrets ; son ardeur ne se ralentit jamais. C'est entre l'homme et le monde une lutte sans paix ni trêve, car d'un côté la nature jalouse ne se soumet qu'à regret, et de l'autre l'homme aspire à la dominer et à la vaincre. Qui donc lui a donné le droit de prendre à l'égard de la nature une attitude aussi fière? Dieu lui-même, quand il lui disait : *Subjicite eam et dominamini* (1). L'homme a été ébloui de sa propre grandeur, le vertige l'a pris et il est tombé ; mais

De ses destins perdus il garde la mémoire ,

et voilà pourquoi il aspire à la domination qui lui avait été promise. Il ne se souvient pas seulement de la parole antique, il se rappelle aussi un bonheur qu'il n'a plus.

En se repliant sur lui-même, il se penche vers un gouffre d'où s'échappent les plaintes du dieu tombé. Il écoute et il entend le chant de ses espérances, le cri de ses désespoirs , les prières de son amour et les imprécations de ses haines; il compte les larmes de ses tristesses, plus nombreuses, hélas! que les sourires de ses joies, et cependant malgré tout, au milieu de la nuit profonde de sa chute, il voit luire l'étoile de l'indestructible espérance qui

Lui présage de loin sa future grandeur.

(1) Genes., I, 28.

Ce mélange d'audace et de faiblesse, d'héroïsme et de lâchetés, de vertus héroïques et de crimes sans nom, l'immensité de ses désirs et la fragilité du cœur qui les porte, font de l'homme le grand mystère que nous nous sommes proposé d'étudier.

Saint Thomas d'Aquin nous guidera dans la route où nous entrons; nul ne l'a parcourue d'un pas plus assuré, personne n'a pénétré plus avant dans l'âme humaine, jamais un regard plus perçant n'en a sondé les profondeurs. Si Descartes se fût rattaché à la grande tradition philosophique du XIIIe siècle, il eût pu peut-être opposer une barrière plus solide au flot montant du scepticisme, car nous l'avouons sans difficulté, c'était un puissant esprit. Mais il a voulu être seul, il a dédaigné le secours de ceux qui l'avaient précédé, il a méconnu la grande loi de la solidarité et de la communion des intelligences, et il a attiré sur lui la menace de la parole éternelle : *Væ soli* (1).

Nous ferons graviter autour d'un point central: la vérité, les divers problèmes philosophiques que nous agitons dans ce livre.

Après l'avoir définie, nous remarquons qu'elle présente parfois le caractère de nécessité et d'éternité, et nous assignons aux vérités éternelles leur rôle légitime dans les opérations intel-

(1) Eccl., IV, 10.

lectuelles. Mais la vérité qui est dans les choses est aussi dans l'âme, c'est là surtout qu'il nous importe d'aller la chercher.

Qu'est-ce donc que l'âme? Pourquoi et comment est-elle unie au corps ?

Est-elle une ou multiple dans chaque individualité?

Nous examinons ensuite les facultés, et ayant démontré qu'elles sont distinctes de l'essence, nous analysons les facultés sensibles pour arriver aux puissances intellectuelles. La vérité réside dans l'intelligence, on peut l'acquérir avec certitude, et pour cela il faut se servir d'une bonne méthode. La vérité se présentant sous la forme d'une idée, nous traitons en dernier lieu la question capitale de l'origine des idées.

Sur tous ces problèmes, nous mettons constamment en parallèle la philosophie de saint Thomas et les doctrines cartésiennes : nous sommes convaincu que cette comparaison sera la démonstration complète de l'incontestable supériorité de la philosophie thomiste.

L'heure est opportune. La grande voix de Léon XIII a ressuscité les gloires du Docteur Angélique; puisse ce livre contribuer, pour la plus faible part, à réveiller en France l'amour et l'étude de saint Thomas !

Livre Premier

DE LA VÉRITÉ

ET

DES VÉRITÉS ÉTERNELLES

CHAPITRE Ier

De la Vérité.

DÉFINITIONS DE LA VÉRITÉ. — DU LIEU DE LA VÉRITÉ. — DU JUGEMENT.

Le désir du savoir est inné, *naturaliter desiderium inest ad sciendum*, dit saint Thomas d'Aquin [1]. L'homme, placé au centre de la création, promène son regard sur l'innombrable variété des êtres qui la composent; il veut les connaître, déchirer les voiles qui les cachent, pénétrer les mystères qu'ils renferment, étudier les lois qui les régissent, les causes qui les produisent et les destinées qui leur sont assignées. En cédant ainsi à ce désir naturel de savoir, l'homme obéit à une triple loi dont les impulsions le dirigent dans les sentiers à la fois austères et doux de la science.

Chaque être porte en lui-même une tendance irrésistible vers tout ce qui peut lui procurer

(1) In primo metaphysicorum lect. I.

une perfection relative. D'après ce principe, l'homme, qui n'est quelque chose de grand que par l'intelligence (1), aspire au développement de sa vie intellectuelle ; et la vie intellectuelle ne se développe que par l'acquisition de la science. Savoir toujours, connaître tout ce qui peut être connu, demander à ce qui est plus bas et plus haut que lui les aliments que réclame le feu qui le consume, telle est la première impulsion qui pousse l'homme à la conquête de la science.

La seconde n'est pas moins forte. Tout être est doué d'une activité qui lui est propre; nous sommes faits pour agir, et l'inaction est trop semblable à la mort pour que nous consentions à ne pas manifester notre nature intime par des actes qui lui correspondent. Une puissance secrète s'empare de l'orateur, elle fait jaillir de ses lèvres les flots d'une parole ardente et passionnée, l'artiste entrevoit l'idéal, il en reproduit les traits fugitifs en des œuvres immortelles, et tous, orateurs et artistes, goûtent une joie profonde dans l'émission de ces actes où se reflètent et s'épanouissent les tendances de leur âme. C'est une loi qui ne souffre aucune exception ; tout être est incliné vers les opérations qui lui sont propres. Or le caractère distinctif de l'homme, c'est d'être intelligent ; il éprouve donc naturellement le

(1) ... Intellectus a quo homo est id quod est... S. Thomas (ibid.).

désir de comprendre et par conséquent d'acquérir la science.

Une troisième considération confirme les deux vérités que nous venons d'exposer. La perfection d'un être consiste dans son union avec son principe; or le principe est cette Existence suprême vers laquelle tendent toutes choses comme vers leur fin dernière. Mais, créature privilégiée, l'homme s'élance vers son principe d'un pas plus rapide et d'un vol plus libre, car il a été doué, pour s'unir à lui, d'une faculté qui le délivre des liens dans lesquels le reste de la création demeure enchaîné: cette faculté est l'intelligence. C'est par l'intelligence que l'homme s'élève à la contemplation de la Cause première; c'est à la clarté de cette lumière qu'il voit épars dans le monde les reflets de la Beauté infinie et qu'il soupçonne, par delà les ombres de l'exil, le bonheur qui l'attend dans la patrie. Si c'est par l'intelligence que l'homme se réunit à son Principe, le désir de la science, qui développe et perfectionne l'intelligence, est donc un désir indestructible de la nature humaine. Et cependant les hommes qui consacrent leur vie à la science sont rares; on peut même dire qu'ils sont une exception. Pourquoi cette anomalie? Saint Thomas d'Aquin nous en donne d'excellentes raisons [1]. Les inévitables nécessités de la vie

(1) Ibid.

condamnent le plus grand nombre à des labeurs incompatibles avec la culture intellectuelle; avant tout il faut vivre, et les portes du temple de la science sont fermées à ceux qui sont obligés de gagner leur pain de chaque jour.

De plus, ce n'est qu'au prix d'un travail opiniâtre, de méditations incessantes et d'une ardeur à toute épreuve que l'on goûte les joies promises par la science; car, si le fruit est doux, l'écorce en est amère. Les premiers pas sont pénibles: il faut, à tout moment, écarter les ronces et les épines, et, s'il nous était permis d'emprunter la parole de l'Évangile, nous dirions que le royaume de la science est comme le royaume des cieux : *Violenti rapiunt illud* (1).

La troisième et dernière cause qui détourne les hommes de l'étude de la science est l'attrait des plaisirs sensibles. Ils nous environnent, ils gardent tous les abords de notre vie, ils nous envahissent; ils ne laissent pas à notre intelligence le calme et la lucidité indispensables aux spéculations scientifiques; l'âme, troublée par les visions d'en bas, n'élève plus son regard vers les régions du monde intelligible.

Telles sont les trois causes générales qui arrêtent l'élan naturel de l'homme vers la science; mais celui qui triomphe de ces obstacles ne regrette jamais la vie qu'il s'est faite et les labeurs

(1) Matth., XI, 12.

qu'il s'est imposés. Il est cependant une préoccupation qui l'agite et qui va quelquefois jusqu'à l'angoisse. Il a fait de la science le but de ses constants efforts, et ce qu'il lui demande, c'est ce bien inestimable si ardemment désiré : la Vérité. Qu'est-ce donc que la Vérité ?

Saint Thomas d'Aquin la définit : *Adæquatio rei et intellectus* (1), l'équation entre l'intelligence et l'objet. Pour comprendre la valeur et la nature de cette définition, il est nécessaire de suivre attentivement les déductions du saint Docteur.

Quand on procède à une argumentation, dit-il (2), il faut la rattacher à des principes certains, indiscutables, connus par eux-mêmes; sans quoi on peut discuter à l'infini sans arriver jamais à une conclusion définitive, et dès lors la science ira se perdre dans un dédale d'opinions dont aucune ne reposera sur une base solide. On doit donc toujours, si l'on veut faire une démonstration rigoureuse, partir d'un principe qui ne sera mis en doute par personne. Or, la conception la plus primordiale et dans laquelle se résolvent toutes les autres, c'est l'être. Il est clair que le néant ne peut devenir l'objet d'un concept positif; par conséquent l'être, soit en lui-même, soit dans ses modes divers, est le seul objet possible de nos conceptions. Si nous étudions l'être non plus

(1) De Veritate, q. I, art. 1.

(2) Ibid.

en lui-même ni dans les modes qui l'affectent, mais dans ses relations, nous constatons que l'âme humaine est en rapport avec lui de deux manières, à l'aide des deux facultés dont elle est douée : l'intelligence et la volonté. Le rapport de l'être avec l'âme, à l'aide de la volonté, s'exprime par ce mot, le *Bien*, c'est-à-dire que la volonté tend vers l'être comme objet de désir, car le Bien, d'après la définition adoptée par saint Thomas, est *id quod omnia appetunt*. Tendre vers le Bien réel ou apparent, être tourmenté du désir de le posséder, jouir de sa présence, pleurer sa perte, s'irriter contre les obstacles, haïr quiconque veut le lui arracher, tel est le rôle de la volonté.

Le rapport de l'être avec l'âme à l'aide de l'intelligence s'exprime par ce mot : le Vrai ou la Vérité, et l'intelligence est en possession de la vérité quand l'idée qu'elle a d'un objet est l'image fidèle de l'objet lui-même, ou, en d'autres termes, quand elle est en équation avec l'objet; d'où la définition célèbre : *Veritas est adæquatio rei et intellectus*. Cette définition est si juste, qu'elle a à peine besoin d'être expliquée. Si l'idée que j'ai d'un triangle est en équation avec le triangle lui-même, je suis dans le vrai ; si j'ai l'idée d'une figure géométrique à quatre côtés, il n'y a pas équation, et je suis dans l'erreur.

Remarquons maintenant que « le concept du

vrai, en tant que tel, est un concept relatif, surajouté, pour ainsi dire, à la raison de l'être, en ce qu'il marque l'ordre d'équation à l'intellect, vrai terme et vrai sujet de la vérité [1]. » Dans la genèse de la vérité, il y a donc d'abord l'être de l'objet *esse rei* [2], puis son rapport avec l'intelligence et enfin la connaissance exacte de l'objet si ce rapport est une équation. Il y a à peine une nuance entre ces deux derniers éléments de la notion totale de la vérité, car, par le seul fait, que mon intelligence est en équation avec un objet, *je le connais*.

Nous pouvons comprendre maintenant les principales définitions de la Vérité.

Au second livre de ses Soliloques, saint Augustin définit le Vrai ce qui est : *id quod est :*

« *La Raison* : — Définis donc le Vrai. — *Augustin.* — Le Vrai, c'est ce qui est conforme à l'idée que se forme celui qui connaît s'il veut et s'il peut connaître. — *La Raison.* — Donc une chose que personne ne pourra connaître ne sera pas vraie ? En outre, si le même objet paraît être, à l'un du bois et à l'autre une pierre, la même chose sera donc à la fois vraie et fausse. — *Augustin.* — Cette dernière objection ne me touche pas beaucoup, mais je suis beaucoup plus

(1) Cardinal Zigliara : de la Lumière intellectuelle, l. II, ch. IV, p. 156.

(2) I p., q. XVI, art. 1, ad. 3.

frappé de la première, à savoir qu'une chose ne peut pas être vraie si elle ne peut pas être connue... Aussi je définis de nouveau et je dis : Le Vrai, c'est *ce qui est*, *verum mihi videtur esse id quod est.*

Saint Augustin poursuit la discussion; mais arrêtons-nous à cette définition en l'expliquant. Est-elle juste? peut-on affirmer que le Vrai et l'Être sont identiques? Oui, répond saint Thomas d'Aquin [1].

Le vrai, en effet, implique un rapport avec l'intelligence, et ce rapport sera d'autant plus nécessaire et intime que l'objet possédera l'être; car, l'Être étant le seul objet possible de la connaissance, il suit de là que le Vrai se confond avec l'Être. Il y a cependant entre eux une différence de raison, c'est-à-dire qu'on peut considérer l'Être en faisant abstraction du Vrai, de telle sorte que si *par impossible* il n'y avait aucune intelligence, soit humaine, soit divine, et qu'un être existât, cet être *serait*, mais dépouillé de la notion du Vrai. On voit que, de fait, cette hypothèse est inacceptable; aussi on peut affirmer que dans l'état actuel et nécessaire des choses (car l'intelligence divine est nécessaire) le Vrai et l'Être sont identiques.

Il y a encore cette différence rationnelle, à savoir que, *en soi*, l'Être précède le vrai, tandis

(1) I p., q. XVI, a. 3.

que *par rapport* à *nous*, le vrai précède l'Être : mais ces distinctions ne peuvent infirmer la définition de saint Augustin, qui envisage la vérité objectivement et dans sa cause.

L'objection la plus spécieuse et que saint Augustin se fait à lui-même dans l'ouvrage cité est celle-ci : si le vrai est ce qui est, donc le faux est ce qui n'est pas ; or, ce qui n'est pas n'est rien, donc le faux n'existe pas ; or, le faux existe, donc la définition de saint Augustin doit être rejetée.

Voici l'admirable et profonde réponse de saint Thomas. Saint Augustin, dit-il, envisage la vérité au point de vue absolu, abstraction faite de toute intelligence; dans ce sens sa définition est parfaitement exacte et l'objection n'est pas admissible, voici pourquoi :

L'Être est en rapport avec l'intelligence divine et avec l'intelligence humaine. Son rapport avec l'intelligence divine est celui de l'image au type, de l'effet à la cause; tout ce qu'il a d'être, il le tient de l'intelligence divine avec laquelle il est nécessairement en proportion juste : donc, comparée à l'intelligence divine, aucune chose ne peut être fausse, car, par cela seul qu'elle existe, elle est vue par Dieu telle qu'elle est, et, par conséquent, dans ce sens, elle est nécessairement vraie.

Mais, si on considère l'être par rapport à

l'intelligence humaine, il peut arriver qu'il y ait inégalité entre les deux termes. Nous ne connaissons les choses, en effet, que par leurs qualités extérieures, et si ces qualités trahissent une substance qui ne leur est pas naturelle, nous disons que la chose est fausse : si on donne au cuivre le brillant et la couleur de l'or, on dira que cet or est faux. Cependant cette fausseté n'est pas radicale, car l'erreur ou la vérité subjective réside dans le jugement : nous pouvons le rectifier par une attention plus minutieuse. On dit donc qu'une chose est fausse, non parce qu'elle induit nécessairement le jugement en erreur, mais parce qu'elle peut l'égarer par ses apparences [1].

Or, le rapport de l'être avec l'intelligence divine est nécessaire, tandis qu'il n'est qu'accidentel avec l'intelligence humaine; il suit de là qu'*absolument parlant* toute chose est vraie et que rien n'est faux. L'objection ne renverse donc pas la définition de saint Augustin, quoiqu'il soit vrai de dire aussi que, relativement à l'intelligence et accidentellement, certaines choses peuvent être fausses.

La seconde définition de la vérité, celle que saint Thomas semble préférer et que nous avons expliquée : la Vérité est l'équation entre l'intelligence et l'objet compris, exprime la raison formelle du vrai. Les auteurs qui l'adoptent

(1) I p., q. XVII, art. 1.

considèrent surtout le second élément que nous avons constaté dans la genèse de la vérité.

Saint Anselme, dans son dialogue *de Veritate* (1), donne une définition différente pour la forme, mais qui, au fond, est la même, comme le prouve très-bien saint Thomas. Après avoir étudié la vérité suprême qu'il appelle la Rectitude parfaite, saint Anselme interroge son disciple : « Dis-moi, outre la rectitude que nous avons contemplée, te semble-t-il qu'il puisse y en avoir une autre? — *Le Disciple :* Non, excepté la rectitude matérielle, comme celle de la ligne droite, par exemple, qui est totalement différente de celle qui nous occupe.— *Le Maître:* En quoi est-elle différente ? — *Le Disciple :* Ce sont les yeux du corps qui constatent celle-ci, tandis que l'intelligence contemple la première. — *Le Maître :* Mais cette rectitude matérielle ne peut-elle pas être perçue par l'intelligence, abstraction faite de l'objet? Si je doute, par exemple, qu'une ligne soit droite et si je prouve par la raison qu'elle ne dévie ni à droite ni à gauche, n'aurai-je pas prouvé rationnellement qu'elle est nécessairement droite ? — *Le Disciple:* Certainement. Mais cependant la ligne dont vous parlez est perçue par l'intelligence et par *les sens*, tandis que la rectitude première n'est perçue que par l'intelligence. — *Le Maître :*

(1) Ch. XI.

Donc, si je ne me trompe, on peut définir la Vérité *une rectitude perceptible par l'intelligence seule : Veritas est rectitudo solâ mente perceptibilis. — Le Disciple :* Cette définition me paraît exacte, car le mot rectitude la sépare de tout ce qui n'est pas juste, et en ajoutant qu'elle ne peut être perçue que par l'intelligence, on la sépare de toute rectitude matérielle. »

Cette définition rentre dans la précédente, car la rectitude dont parle saint Anselme n'est autre chose que l'équation.

Enfin, la troisième définition est celle qui est adoptée par ceux qui considèrent surtout le troisième élément, c'est-à-dire la lumière qui résulte de l'équation de l'intelligence avec son objet; c'est ainsi que saint Hilaire dit que le Vrai est l'Être se manifestant et se dévoilant lui-même.

Où est-elle, cette vérité que nous avons définie? Si elle se confond avec l'être, n'est-elle pas disséminée à l'infini? et, pour la trouver, sommes-nous obligés de parcourir l'interminable série des êtres depuis les molécules jusqu'à Dieu? Mais n'est-ce pas un labyrinthe où la raison se perd, et ne faut-il pas renoncer à une étude dont l'objet se dérobe par son immensité même? Non, car nous avons un guide dont le génie plane sur des hauteurs où nous allons essayer de le suivre[1].

(1) Saint Thomas, De Veritate, q. I, a. 4.

La raison formelle de la vérité réside dans l'intelligence divine et dans l'intelligence humaine. Il est vrai que l'Être lui sert de base; mais l'Être, considéré en lui-même, sans aucun rapport avec aucune intelligence, n'est pour ainsi dire que le côté matériel de la vérité, la vérité inféconde. Supposons, en effet, l'Être sans aucune intelligence pour le comprendre, la vérité qui est en lui restera toujours à l'état latent; établissons, au contraire, une équation entre l'Être et l'intelligence, nous aurons alors la vérité vivante, ou, comme parle saint Thomas, la raison formelle du vrai.

A ce point de vue, la vérité ne peut être que dans la raison divine et dans la raison humaine; elle ne sera dans les choses que par leur rapport avec l'une ou l'autre de ces deux intelligences. On peut donc ramener à trois chefs principaux le nombre infini de vérités qui sollicitent notre attention, à savoir : celles qui sont dans l'intelligence divine, celles qui sont dans l'intelligence humaine et celles qui sont dans les choses.

La vérité est dans l'intelligence divine *proprie et primo;* elle est dans l'intelligence humaine *proprie et secundario;* enfin, elle est dans les choses *improprie et secundario,* c'est-à-dire, en tant seulement qu'elles sont comprises par l'homme ou par Dieu.

Que la vérité soit en Dieu réellement et avant

tout, il est facile de le prouver d'après les principes posés dans la théologie de saint Thomas [1].

La vérité est dans l'intelligence quand celle-ci comprend son objet tel qu'il est en lui-même, et elle est dans l'objet quand il est en harmonie avec l'intelligence; or, ces deux conditions sont réalisées en Dieu au plus haut degré. Non-seulement, en effet, son objet qui est son Être est en harmonie avec son intelligence; mais, de plus, il est son intelligence elle-même [2], et son intelligence à son tour est la mesure et la cause de toute autre existence et de toute autre intelligence. Nous devons donc conclure que non seulement la vérité est en Dieu, mais qu'Il est la Vérité Première et Suprême.

Cette vérité qui est en Dieu est unique comme son essence, tandis que la vérité qui est dans les choses est diverse comme les êtres eux-mêmes. Mais nous avons dit que, pour juger la vérité des êtres, il faut les étudier dans leurs rapports avec l'intelligence humaine ou avec l'intelligence divine; or, le premier rapport n'est pas essentiel, attendu que, si l'homme n'existait pas, la réalité des choses n'en resterait pas moins absolument la même, tandis que le second est nécessaire, car tout être dépend de l'intelligence divine qui l'a créé et qui le conserve. Or, comme dans toute

(1) I p., q. XVI, a. 5.

(2) I p., q. XIV, a. 4.

question le côté essentiel l'emporte sur le côté accidentel, il faut conclure d'une manière générale que toute vérité créée dépend de la vérité incréée et que cette vérité unique projette sa lumière sur les vérités participées qui ne sont vraies que par la vérité de l'intelligence divine.

Voilà donc cette vérité suprême qui domine toute science et qui éclaire de ses feux tout ce qui est vrai dans ce monde et qui n'est vrai que par Elle; voilà le centre où viennent aboutir tous les rayons, la mer où viennent se perdre tous les fleuves dont le philosophe explore les rivages et qui le portent, s'il se laisse aller au cours naturel de leurs ondes, jusqu'à l'océan sans bornes de la vérité infinie. Tout ce qui nous rapprochera d'elle sera vrai, tout ce qui nous en éloignera sera faux, et quand même nous nous arrêterions là, nous aurions cependant fait un grand pas, puisque nous avons découvert qu'il y a une Vérité suprême d'où découlent toutes les autres. C'est le sentiment que Fénelon exprime avec une incomparable éloquence dans son sublime traité de l'existence de Dieu :

« O vérité plus précieuse elle seule que toutes les autres ensemble que je puis découvrir! Vérité qui me tient lieu de toutes les autres! Non, je n'ignore plus rien puisque je connais ce qui est tout et que tout ce qui n'est pas Lui n'est rien. O vérité universelle, infinie, immuable, c'est donc

vous que je connais..... Rien ne peut avoir aucun degré de vérité que par vous seule, ô Vérité première! De vous sortent tous les êtres comme de leur source; en vous je trouve la cause immédiate de tout : votre puissance qui est sans bornes n'en laisse aucune à ma contemplation.... Votre infini m'étonne et m'accable, c'est ma consolation : je suis ravi que vous soyez si grand, que je ne puisse vous voir tout entier ; c'est à cet infini que je vous reconnais pour l'Être qui m'a tiré du néant. Mon esprit succombe sous tant de majesté, heureux de baisser les yeux, ne pouvant soutenir l'éclat de votre gloire (1). »

Il n'y a donc qu'une vérité quand on étudie les choses au point de vue le plus élevé, c'est-à-dire dans leurs rapports avec l'intelligence divine; mais si on les étudie relativement à l'intelligence humaine, il faut reconnaître que cette vérité est multiple. Cette multiplicité vient : 1° de la diversité des objets ; ainsi la vérité du triangle n'est pas la même que celle du cercle; 2° des différents éléments qui peuvent se rencontrer dans un seul et même être; ainsi, si je veux avoir la vérité sur l'homme, je dois étudier son âme, son corps, la personnalité qui résulte de leur union, etc. La vérité qui est simple et unique en Dieu est donc composée et multiple dans l'intelligence humaine; nous avons plusieurs idées et plusieurs verbes,

(2) IIe partie, ch. II.

tandis qu'en Dieu il n'y a qu'une idée et qu'un verbe; c'est un des signes de la faiblesse de notre raison. Si nous étions capables de saisir dans un seul concept toute la vérité qu'il y a dans un être, nous n'aurions sur lui qu'une idée. Le nombre des idées diminue à mesure que l'intelligence s'élève : un grand géomètre verra d'un seul regard, dans la seule idée du triangle, toutes les conclusions renfermées dans ce concept, tandis qu'un esprit moins lucide aura autant d'idées diverses qu'il y a de conclusions particulières. Le premier est semblable à un homme qui du premier coup d'œil embrasse un panorama très étendu et très varié, tandis que le second, dont la vue est plus faible, ne voit qu'un coin du tableau.

Nous venons de définir la vérité et de dire qu'elle se trouve à des degrés divers dans l'intelligence divine, dans l'intelligence humaine et dans les choses; nous ne voulons nous occuper pour le moment que de la vérité telle qu'elle est dans l'intelligence humaine. Elle est, nous avons dit, une équation ; mais pour être en possession de la vérité, il ne suffit pas que l'équation existe d'une manière matérielle, s'il est permis de s'exprimer ainsi : il faut que nous en ayons conscience, que nous sachions que nous sommes dans le vrai et que nous puissions affirmer l'égalité entre

l'objet et son idée ; cette affirmation s'appelle *le jugement.*

Une chose est vraie, dit saint Thomas [1] quand elle a la forme propre qui convient à sa nature; l'or, par exemple, est vrai s'il n'emprunte pas une forme étrangère; de même l'intelligence qui émet un acte de connaissance est vraie quand elle a la forme qu'exige cet acte, c'est-à-dire l'image de l'objet connu. La vérité de l'intelligence résulte donc de sa conformité avec l'objet, et connaître cette conformité, c'est avoir conscience de la vérité, ou, en d'autres termes, c'est savoir que l'on est dans le vrai.

Mais comment l'intelligence peut-elle arriver à se rendre ce témoignage? C'est, ajoute saint Thomas, par voie d'affirmation et de négation. Je juge que l'objet est conforme à l'idée que je m'en suis faite et je dis par exemple : Cette pierre est lourde, ou, ce qui revient au même, Cette pierre n'est pas légère. J'affirme que l'attribut convient ou ne convient pas au sujet, et si mon affirmation est conforme à la réalité, non seulement je prononce un jugement vrai, mais encore je sais qu'il est vrai. C'est un point d'une importance capitale, car la perfection de l'intelligence consiste dans la possession de la vérité *connue : Perfectio intellectus*, dit saint Thomas, *est verum ut cognitum*. Ce n'est que par le jugement que nous

(1) I p., q. XVI, art. 2.

arrivons à ce résultat ; par conséquent pour nous la vérité n'est que là.

L'erreur s'y glisse parfois aussi. Nous sommes dans l'erreur quand nous prononçons un jugement qui n'est pas conforme à la réalité [1]. Pour éviter cet écueil il faut se mettre en garde contre les jugements précipités, contre les écarts d'une imagination qui nous trompe souvent ou de la passion qui trouble la lucidité de l'intelligence; il faut savoir douter quand les preuves ne sont pas suffisantes, en un mot ne donner son adhésion qu'en pleine connaissance de cause : nous aurons fait alors tout ce qui dépend de nous pour n'abandonner jamais les sentiers du vrai.

(1) Judicium, si consonet rebus, erit verum ; falsum autem quando dissonat a re. Saint Thomas, Perhiermenias, l. I, lect. III.

CHAPITRE II

Les Vérités éternelles

ET

Les preuves de l'existence de Dieu.

ELLES NE DÉPENDENT PAS DE LA VOLONTÉ DE DIEU : ERREUR DE DESCARTES. — ELLES NE CONTIENNENT PAS UNE DÉMONSTRATION DIRECTE ET IMMÉDIATE DE L'EXISTENCE DE DIEU. — DISCUSSION DES PREUVES DE DESCARTES.

S'il nous arrive trop souvent de prononcer des jugements faux, il est des vérités sur lesquelles nous ne nous trompons jamais, des vérités au sujet desquelles l'erreur n'est pas possible, qui s'offrent avec un caractère de nécessité absolue, qui ne s'acquièrent ni par le raisonnement ni par la démonstration, et que l'intelligence accepte naturellement sans discussion aussitôt qu'elles lui sont présentées (1). Ces vérités sont celles-ci : Il est impossible que, sous le même rapport et

(1) In IV metaphysicorum lect. VI.

en même temps, une chose soit et ne soit pas: — le tout est plus grand que la partie — deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles [1], — deux et trois égalent cinq [2]; en un mot toutes les vérités qui revêtent les caractères indiqués plus haut. Ces vérités, principes généraux d'où découlent les conclusions scientifiques particulières, sont absolues, nécessaires et éternelles; elles ont donc leur réalité vivante dans l'intelligence divine à laquelle seule appartient l'éternité. Quand j'accepte le principe d'identité, je ne le crée pas: il était vrai avant moi, il a été et il sera vrai toujours, je ne puis pas le modifier, il est immuable; au moment où j'en prends conscience et où je le formule, il commence *pour moi;* ce n'est donc pas dans mon intelligence qu'il est éternel, et je dois, si je veux remonter jusqu'à sa véritable source, m'élever jusqu'à l'intelligence divine, car c'est là et là seulement que la vérité est éternelle [3].

Quels sont le rôle et l'influence des vérités éternelles dans nos opérations intellectuelles?

Cette question nous met immédiatement en face de trois systèmes.

L'Ecole Cartésienne, exagérant le rôle et l'influence des vérités éternelles dans les opérations

(1) Iª 2æ, q. XCIV, art. 2.

(2) Iª p., q. XVI, art. 7, ad. 1.

(3) Iª p., q. XVI, art. 7, ad. 4.

de l'intelligence y puise un de ses principaux arguments en faveur de sa thèse favorite : la connaissance directe et immédiate de Dieu.

L'Ecole sensualiste, au contraire, représentée par Locke et Condillac, diminue l'importance des vérités éternelles au point qu'elle ne leur laisse qu'une place à peu près nulle.

Saint Thomas, se tenant, comme toujours, à égale distance des théories extrêmes, enseigne que, si d'un côté les vérités éternelles ne nous donnent pas une connaissance directe de Dieu, elles sont cependant, d'autre part, la base inébranlable des spéculations philosophiques.

Descartes a posé les principes dont ses disciples ont déduit les conséquences. L'une des maximes fondamentales de la théorie Cartésienne est que nous connaissons Dieu d'une manière directe, et que son existence nous est révélée par voie d'intuition en vertu d'une idée *innée*. Etant donné ce principe, les disciples ont frayé tous les chemins qui pouvaient nous conduire à Dieu *immédiatement*, et, d'après eux, la connaissance des vérités éternelles est la route la plus directe et la plus large ; mais Descartes lui-même n'a touché qu'en passant la question des vérités nécessaires, et, nous sommes obligés de le dire, il n'a pas eu la main heureuse.

Il dit, en effet, qu'elles dépendent de la volonté divine, que si Dieu l'eût voulu elles eussent été tout autrement qu'elles ne sont, que par exemple deux et trois n'égaleraient pas cinq, si Dieu eût décrété que ces deux nombres égaleraient huit.

C'est dans la troisième *Méditation* [1] que nous trouvons les premiers linéaments de la théorie de Descartes. Elle est si étrange, que Leibnitz n'a pas pu penser que Descartes ait parlé sérieusement: « Est-il possible de croire, dit-il, que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble que parce que Dieu le leur a défendu, et qu'il aurait pu leur donner un ordre qui les aurait toujours fait aller de compagnie? Le beau paradoxe que voilà! Je ne saurais même m'imaginer que M. Descartes ait pu être tout de bon de ce sentiment, quoiqu'il ait eu des sectateurs qui ont eu la facilité de le croire et de le suivre bonnement où il ne faisait que semblant d'aller. C'était apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques [2]. »

Leibnitz est trop indulgent; c'est très sérieusement que Descartes dit que les vérités éternelles dépendent de la volonté de Dieu; voici, en effet, ce qu'il écrit au P. Mersenne : « Je ne « laisserai pas de toucher en ma physique plu- « sieurs questions métaphysiques et particulière-

(1) Pages 165-166, édition de M. Cousin.

(2) Théodicée, IIe partie, §§ 185-186.

« ment celle-ci : que les vérités métaphysiques, « lesquelles vous nommez éternelles, ont été « établies de Dieu, et en dépendent entièrement, « aussi bien que tout le reste des créatures. C'est, « en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter ou « d'un Saturne, et l'assujettir au Styx et aux « destinées, que de dire que ces vérités sont « indépendantes de Lui. Ne craignez point, je vous « prie, d'assurer et de publier partout que c'est « Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi « qu'un roi établit les lois de son royaume (1). »

Il est donc clair pour Descartes que, si Dieu l'eût voulu, les vérités éternelles seraient tout autres qu'elles ne sont ; le Bien serait le Mal et *vice versa*, une chose pourrait à la fois être et n'être pas, le tout serait plus petit que la partie et deux et deux égaleraient cinq. Il reconnaît qu'il ne comprend pas très bien comment cela eût pu se faire, mais il déclare que ce sont là des subtilités sur lesquelles il ne faut pas insister : « Il est inutile, dit-il, de demander comment « Dieu eût pu faire de toute éternité que deux « fois quatre n'eussent pas été huit, etc., car « j'avoue bien que nous ne pouvons pas com- « prendre cela ; mais puisque d'un autre côté je « comprends fort bien que rien ne peut exister « en quelque genre que ce soit, qui ne dépende « de Dieu, et qu'il lui a été très facile d'ordonner

(1) Tom. VI, p. 109.

« tellement certaines choses que les hommes ne « pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être « autrement qu'elles sont; ce serait une chose « tout à fait contraire à la raison de douter des « choses que nous comprenons fort bien à cause « de quelques autres que nous ne comprenons « pas [1]. »

Non, les vérités éternelles ne dépendent pas de la volonté de Dieu dans le sens de la thèse Cartésienne, car, dit saint Thomas [2], de même que Dieu voulant que l'homme fût un être raisonnable ne pouvait pas le vouloir privé de raison, de même Dieu ne peut pas vouloir une chose qui répugne à la notion d'être, par exemple, qu'une chose en même temps et sous le même rapport, soit et ne soit pas, que l'affirmation et la négation soient l'une et l'autre vraies sur la même question, et en général tout ce qui implique contradiction, répugnance, impossibilité; ce serait supposer en Dieu la volonté de l'absurde.

Ces vérités sont donc nécessaires et absolues, et c'est dans l'intelligence divine qu'elles puisent leur éternité.

Elles sont, nous le disions tout à l'heure, un des principaux arguments de l'Ecole Cartésienne en faveur de la thèse de la connaissance directe et *à priori* de l'existence de Dieu; nous allons

(1) Réponse aux objections, tom. II, p. 354.

(2) Cont. Gent., l. I, c. LXXXIV.

donc étudier la théorie de Descartes sur cette question qui, en philosophie, prime toutes les autres.

Il semble impossible d'exagérer l'importance de la thèse de l'existence de Dieu; ne tient-elle pas en effet la première place dans les méditations du philosophe? Connaître la nature de l'âme, de ses facultés et les lois qui président à leur développement, creuser le mystère de l'union de l'âme avec le corps, expliquer les règles et les méthodes qui nous conduisent au vrai, en un mot, essayer de résoudre les problèmes de psychologie, d'idéologie et de logique, c'est évidemment pour le philosophe un but noble et élevé; mais au-dessus de ces questions, si graves qu'elles soient, il en est une plus grande encore, c'est celle de l'existence de Dieu. Il est donc difficile de reculer les limites d'une thèse aussi capitale, et cependant Descartes l'a fait. Non content de consacrer les forces de son génie à développer les preuves de l'existence de Dieu, il déclare qu'il ne peut être certain de rien, ni de son existence personnelle, ni des vérités les plus simples qui s'imposent par leur évidence immédiate, avant d'avoir prouvé qu'il y a un Dieu:

« Lorsque, dit-il, je considérais quelque chose « de fort simple et de fort facile touchant l'arith- « métique et la géométrie, par exemple, que deux « et trois points ensemble produisent le nombre

« cinq, et autres choses semblables, ne les conce-
« vais-je pas au moins assez clairement pour
« assurer qu'elles étaient vraies? Certes, si j'ai
« jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses
« ce n'a point été pour une autre raison que
« parce qu'il me venait en l'esprit que peut-être
« quelque Dieu avait pu me donner une telle
« nature que je me trompasse même touchant les
« choses qui me semblent les plus manifestes.
« Or, toutes les fois que cette opinion ci-devant
« conçue de la souveraine puissance d'un Dieu
« se présente à ma pensée, je suis contraint
« d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire
« en sorte que je m'abuse même dans les choses
« que je crois connaître avec une évidence très
« grande......

« Je dois (donc) examiner s'il y a un Dieu,
« sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je
« trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner
« s'il peut être trompeur: car sans la connaissance
« de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse
« être jamais certain d'aucune chose (1). »

Il y aurait de nombreuses remarques à faire sur cette seule page de Descartes: 1° Il déplace la base de la certitude en la mettant tout entière dans la preuve de l'existence de Dieu, sans laquelle, d'après lui, on ne peut jamais être certain d'aucune chose, pas même de cette vérité,

(1) Méditation III, pp. 165, 166. Edition de M. Cousin.

2 et 3 font 5. La certitude est un fait de conscience; nous sommes parfaitement certains que 2 et 3 font 5, avant même de savoir s'il y a un Dieu. Sans doute, cette vérité est en Dieu comme toutes les vérités éternelles et elle peut me conduire, *par voie de raisonnement*, à la connaissance de l'existence de Dieu; mais il n'est nullement nécessaire de prouver cette dernière vérité pour être certain de la première. 2° Il démolit tout ce qu'il a édifié dans les deux premières méditations: il s'est donné une peine infinie pour se prouver à lui-même sa propre existence et l'existence des corps et il déclare maintenant qu'il ne peut être certain de rien avant de savoir s'il y a un Dieu et si ce Dieu ne le trompe pas. Il n'est donc pas sûr de son existence puisqu'il n'a pas encore prouvé celle de Dieu; il ne sait donc pas encore, en vertu de ses principes, ni s'il existe, ni s'il y a un Dieu; quand donc il se met à la recherche d'une preuve de l'existence de Dieu, qui, à son tour, lui prouvera sa propre existence, il tourne dans un cercle vicieux d'où il ne peut sortir que par une inconséquence.

Descartes, on le voit, fait reposer toute certitude, toute philosophie sur les preuves de l'existence de Dieu. Il a confondu le *fait* de l'existence de Dieu avec la *connaissance* du fait. Si Dieu n'existait pas, rien ne serait, cela est évident; mais je puis très bien être certain soit de mon existence,

soit de la vérité d'un premier principe, sans soupçonner l'existence de Dieu. Leibnitz a soigneusement distingué ce que Descartes a confondu : « Il est vrai, dit-il, qu'un athée peut être géomètre. Mais s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'objet de géométrie; et sans Dieu, non seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voient pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu ne puissent entendre certaines sciences sans en connaître la première source qui est Dieu (1). »

Pour Descartes la thèse de l'existence de Dieu est le centre autour duquel gravite tout son système puisqu'il ne sait rien avant de l'avoir démontrée, il faut donc que ses arguments soient solides, sans cela l'édifice croule et la philosophie Cartésienne n'est qu'un monceau de ruines. Aussi il a une pleine confiance dans la valeur de ses preuves : « Elles sont telles, dit-il, que je ne pense pas qu'il y ait aucune voie par où l'esprit humain en puisse jamais découvrir de meilleures; car l'importance du sujet et la gloire de Dieu à laquelle tout ceci se rapporte, me contraignent de parler ici un peu plus librement de moi que je n'ai coutume (2). »

(1) Théodicée, IIe partie, 184.

(2) Epître à Messieurs les Doyens et Docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris.

La grande preuve de Descartes, l'argument Cartésien par excellence est tiré, personne ne l'ignore, de l'idée de Dieu. On peut le résumer en ces termes : j'ai l'idée de Dieu ; elle ne vient ni de moi, ni de rien de ce qui est autour de moi, elle vient donc de Dieu, donc Dieu existe.

Descartes conclut de la réalité subjective à la réalité objective de ce qui est représenté par l'idée. Mais ce jugement n'est-il pas précipité? Descartes est d'autant moins excusable qu'il a parfaitement compris que l'erreur ne réside pas dans *l'idée*, mais dans le jugement qui affirme la réalité d'un objet correspondant à l'idée : « Pour ce qui concerne les idées, dit-il, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent à proprement parler être fausses : car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'en est pas moins vrai que j'imagine l'une ou l'autre..... Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi (1). »

Descartes a très-bien vu l'écueil et cependant il est venu s'y briser.

(1) IIIe Méditation, pp. 267-68. Edition de M. Cousin.

Il cherche une issue qui lui permette de passer de l'idée à la réalité. Trois voies se présentent: 1° La pente de la nature. La nature nous porte à croire qu'un objet extérieur correspond à l'idée que nous en avons; mais Descartes repousse cette solution, car ayant remarqué que les inclinations naturelles le poussent autant vers le mal que vers le bien, il n'a pas « sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai et le faux ». 2° Ces idées ne dépendent pas de notre volonté, car que nous le voulions ou non, nous avons l'idée de chaleur quand nous sommes auprès du feu (c'est l'exemple de Descartes), par conséquent nous sommes autorisés à conclure qu'elle est causée par un objet extérieur, c'est-à-dire par le feu. — Non, car « peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures », et en outre « j'ai souvent remarqué en beaucoup d'exemples qu'il y avait une grande différence entre l'objet et son idée [1]. »

Il faut donc chercher un troisième moyen pour sortir de l'impasse, et le philosophe croit l'avoir trouvé dans la nature représentative des idées. Il n'y a, d'après Descartes, aucune différence entre elles, si on les considère comme « certaines façons de penser »; mais si on les étudie comme représentant quelque chose « il est évident qu'elles

(1) Ibid., pp. 270-71.

sont fort différentes les unes des autres ([1]). » Descartes oublie qu'il ne sait pas encore si quelque chose existe; par conséquent, une idée représentant un objet peut très-bien n'être qu'un fantôme sans réalité, et cela d'autant plus qu'il a peut-être en lui (il vient de le dire) une faculté capable de produire ces idées sans l'aide d'un objet extérieur. De la qualité représentative des idées il ne peut donc déduire que cette conclusion: l'idée représente un objet, mais rien ne prouve que cet objet existe en dehors de moi.

C'est là, en effet, le vice radical de l'argumentation de Descartes, et à mesure que nous avancerons dans la discussion de son système, nous verrons se fermer devant lui toutes les issues qu'il cherche pour passer du sujet à l'objet. « Celles (les idées) qui me représentent des substances, dit-il, sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi, pour ainsi parler, plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent des modes ou des accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et créateur universel de toutes choses qui sont hors de lui, celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective que celles par qui les

(1) Ibid., p. 272.

substances finies me sont représentées. » Quand un homme, eût-il du génie, part d'un principe faux, il est condamné, malgré sa subtilité, à d'inévitables inconséquences.

Que peut signifier, en effet, dans la thèse de Descartes, la réalité *objective* des idées? Il suppose donc que l'idée représente un objet réel? Mais c'est précisément ce qu'il faudrait démontrer; la pétition de principes est donc flagrante. Quand il applique sa théorie à l'idée de Dieu et qu'il dit : « Elle a plus de réalité objective que toutes les autres », il admet donc que Dieu existe, or c'est là la question.

« Maintenant, ajoute Descartes, c'est une chose « manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit « y avoir, pour le moins, autant de réalité dans « la cause efficiente et totale que dans l'effet. »

Parfaitement, mais il s'agit de savoir si cette cause efficiente et totale est un concept ou une réalité : l'effet a une existence idéale dans ma raison; comment puis-je conclure à l'existence *réelle* de la cause, car l'effet est ordinairement de même nature que la cause. Si je n'ai que le travail de ma pensée pour m'élever à la cause qui m'a donné l'idée de Dieu, le résultat de tous mes efforts sera de présenter à mes adorations un Dieu abstrait, dont je serais, pour ainsi dire, moi-même le créateur. Descartes passe ensuite en revue toutes ses idées, et il ne voit pas pour,

quoi il n'en serait pas l'auteur [1]. Il ne fait d'exception que pour l'idée de Dieu : « Il ne me « reste, dit-il [2], que la seule idée de Dieu dans « laquelle il faut considérer s'il y a quelque « chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le « nom de Dieu, j'entends une substance infinie, « éternelle, immuable, indépendante, toute con- « naissante, toute puissante, et par laquelle moi- « même et toutes les autres choses qui sont (s'il « est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées « et produites. Or, ces avantages sont si grands « et si éminents, que plus attentivement je les « considère, et moins je me persuade que l'idée « que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. « Et par conséquent, il faut nécessairement « conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que « Dieu existe : car encore que l'idée de la subs- « tance soit en moi, de cela même que je suis « une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée « d'une substance infinie, moi qui suis un être « fini, si elle n'avait été mise en moi par quel- « que substance qui fût véritablement infinie.

« Et je ne dois pas imaginer que je ne conçois « pas l'infini par une véritable idée, mais seule- « ment par la négation de ce qui est fini, de même « que je comprends le repos et les ténèbres par la « négation du mouvement et de la lumière; puis-

(1) Page 279.

(2) Page 280.

« qu'au contraire je vois manifestement qu'il
« se rencontre plus de réalité dans la substance
« infinie que dans la substance finie, et pour-
« tant j'ai, en quelque façon, plutôt en moi la
« notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de
« Dieu que de moi-même. »

Toute l'argumentation de Descartes peut donc se résumer en ces termes : J'ai en moi l'idée de l'infini ; cette idée ne peut venir ni de moi ni de ce qui m'entoure ; donc elle vient d'ailleurs, donc l'Etre infini existe.

Nous prouverons 1° que nous n'avons pas l'idée de l'infini, ce que Descartes, désavouant ce qu'il vient de dire, reconnaît lui-même à la page suivante, « encore que je ne comprenne pas l'infini » ; 2° que, eussions-nous l'idée de l'infini, il ne suivrait pas de là que l'infini existât *ut rerum natura*, ce qui est encore conforme à une doctrine que Descartes expose dans son discours sur la méthode : « Je vois bien que,
« supposant un triangle, il fallait que ses trois
« angles fussent égaux à deux droits, mais je ne
« voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au
« monde aucun triangle (1) ; » et il y revient avec plus de détails encore dans sa Ve méditation (2). Il suffirait donc, pour renverser l'argumentation de Descartes, de lui opposer ses propres principes.

(1) Page 162.

(2) Page 314.

Leibnitz repousse formellement cette preuve Cartésienne et il la réfute par un argument sans réplique : « Nous avons l'idée, dit-il, du mouvement perpétuel mécanique, c'est-à-dire que nous savons parfaitement ce que nous disons lorsque nous en parlons; cependant ce mouvement *est une chose impossible*, dont, par conséquent, on ne saurait avoir l'idée qu'en apparence (1). »

Pour serrer de plus près la preuve de Descartes, qu'on nous permette de la réduire en syllogisme.

Majeure. Une idée qui ne peut venir de moi ni de rien de ce qui est autour de moi ne peut avoir pour cause qu'un être existant réellement.

Mineure. Or l'idée de Dieu revêt tous ces caractères.

Conclusion. Elle vient donc d'un être existant réellement, et par conséquent Dieu existe.

Je nie la majeure et j'appuie ma négation sur les principes mêmes de Descartes. Il ne sait pas s'il n'a pas une faculté capable de produire une idée sans le secours d'aucun objet extérieur: qui donc l'assure que l'idée de Dieu n'est pas le résultat de l'activité de cette faculté dont il ignore la puissance et les ressources mystérieuses? Il impose, il est vrai, une limite à l'activité de cette faculté inconnue, quand il affirme qu'elle ne peut pas produire l'idée de Dieu, mais cette affirmation est gratuite, et la limite est arbitraire.

(1) Nouveaux Essais, l. IV, 8.

Je nie surtout la mineure, à savoir que rien de ce qui est autour de moi ne me donne l'idée de l'existence de Dieu; nous verrons, en effet, lorsque nous exposerons les preuves thomistes, que la création nous fournit tous les éléments d'une argumentation irréfutable.

Je nie une conclusion qui repose sur des prémisses aussi peu solides.

Dans son Discours sur la méthode et dans sa Ve Méditation (1), Descartes développe un autre argument qui est de la même nature que celui que nous venons de discuter, et qui, comme le précédent, pèche par la base: c'est la preuve tirée de la notion d'Etre souverainement parfait.

J'ai l'idée d'un être souverainement parfait, dit Descartes, donc il existe, car l'existence est une perfection; et on ne peut pas plus concevoir un Etre infiniment parfait auquel manque l'existence qu'on ne peut concevoir une montagne sans vallée.

Si la montagne existe *in rerum natura*, je ne puis pas la concevoir sans une vallée, cela est très vrai; mais si je n'ai pas d'abord prouvé qu'elle existe, la montagne et la vallée n'auront d'autre réalité que dans ma pensée; de même, si j'ai prouvé qu'il y a un être souverainement parfait, je puis conclure à son existence, *à parte rei*; mais si je me contente de considérer l'idée

(1) Pages citées plus haut.

que j'en ai, l'Etre souverainement parfait et son existence ne seront que dans mon intelligence. Tout le monde reconnaît là le célèbre argument de saint Anselme : il y a une différence cependant entre saint Anselme et Descartes, c'est que pour saint Anselme, cette idée de l'Etre souverainement parfait est acquise, tandis que pour Descartes elle est *innée* ([1]). Cette divergence a de grandes conséquences au point de vue psychologique, mais elle a peu d'importance s'il s'agit de juger de la valeur de l'argument lui-même.

Dans les premiers chapitres du *Monologium*, saint Anselme expose les véritables preuves de l'existence de Dieu ; c'est dans le Proslogion ([2]) qu'il développe cet argument qui a été si vivement discuté, attaqué du vivant même de saint Anselme par Gaunilon, moine de l'abbaye de Marmoutiers, rejeté par presque tous les scolastiques, reproduit par Descartes, revu par Leibnitz et accepté par toute l'école ontologique. Voici le raisonnement de saint Anselme : J'ai l'idée d'un être tellement grand que je ne puis en imaginer un plus grand ; or, un être tel ne peut pas exister seulement dans l'intelligence. C'est cette mineure qu'il faut prouver, et si la preuve est concluante, l'argument est irrésistible. Comment donc s'y prend saint Anselme ? Si cet Être dont j'ai l'idée,

(1) Tom. I, p. 290.

(2) Ch. III et seq.

dit-il, est seulement dans l'intelligence, je puis fort bien imaginer qu'il est aussi en réalité ; mais alors il sera plus grand, car il est plus noble d'exister, et dans l'intelligence et en réalité. Or, si cet être que je ne puis pas imaginer plus grand est seulement dans mon intelligence, il sera en même temps tel que je ne pourrai l'imaginer plus grand et tel que je pourrai l'imaginer plus grand : *idipsum quo major cogitari non potest, et quo major cogitari potest; sed certe hoc esse non posset.* Ce qui est impossible, dit saint Anselme ; d'où il conclut : *Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet et in intellectu et in se.* Donc, sans aucun doute, l'être tel qu'on ne peut en imaginer de plus grand existe, et dans l'intelligence et en réalité.

Dans un opuscule intitulé : *Pro insipiente*, Gaunilon fit remarquer à saint Anselme le côté faible de son argumentation. Voici le tour ingénieux qu'il donne à sa réfutation : on dit qu'il y a quelque part dans l'Océan une île qu'on appelle l'Ile perdue ; et on raconte sur elle des merveilles qui dépassent de beaucoup tout ce qu'on a pu dire des Iles fortunées ; jusqu'à présent j'admets cela sans difficulté. Mais si on ajoute comme conséquence nécessaire que, puisque j'imagine cette île, je dois avouer de plus qu'elle n'existe pas seulement dans mon imagination, mais encore en réalité, car comme il est plus par-

fait d'exister dans l'intelligence et dans la réalité que seulement dans l'intelligence, si cette île n'est que dans mon imagination, elle ne sera pas la plus belle et la plus parfaite de toutes, oh ! alors je me récrie. Si, en vertu de ce raisonnement, on veut me forcer à reconnaître l'existence réelle de cette île, je croirai qu'on s'amuse, et je ne sais lequel des deux serait le plus répréhensible ou de celui qui accepterait une telle conclusion ou de celui qui la proposerait, car avant de décrire les merveilles de l'île, il aurait fallu prouver qu'elle existe en réalité.

Saint Anselme répondit [1] et développa sa pensée avec une grande précision ; mais, la base n'étant pas solide, la conclusion n'est pas rigoureuse.

On s'en va répétant que Leibnitz a complété l'argument de saint Anselme : d'abord, c'est avouer que la preuve est défectueuse puisqu'elle a besoin d'être retouchée; en second lieu, la rectification de Leibnitz a été donnée par saint Anselme lui-même au chapitre premier de son apologie ; et enfin, ni l'explication de saint Anselme, ni la retouche de Leibnitz n'ont fait de l'argument une preuve concluante. Lorsque Leibnitz, en effet, dit qu'il faut ajouter à la conception de saint Anselme la notion de possibilité de

(1) Liber apologeticus contra Gaunilonem.

l'Etre souverainement parfait [1] à l'essence duquel l'existence appartient, j'en conclus que cet être ne peut être conçu comme possible, sans être conçu comme existant d'une existence idéale, mais rien ne me prouve qu'il soit en réalité [2].

Saint Thomas, qui n'admet, et avec raison, aucune preuve *a priori* de l'existence de Dieu, réfute ainsi l'argument de saint Anselme et par conséquent celui de Descartes [3].

D'abord, dit-il, il n'est pas prouvé que ce mot *Dieu* réveille dans la pensée l'idée d'un être tel qu'on ne puisse en imaginer un plus grand, puisqu'il y a des hommes qui se sont figuré Dieu comme un être corporel. Mais en admettant que tout le monde reconnaisse dans le mot *Dieu* l'être tel qu'on ne puisse en concevoir un plus grand, il ne suit pas de là que cet être existe en réalité. On ne pourrait conclure à sa réalité qu'en admettant qu'il y a, *in rerum natura*, un être tel qu'on ne puisse en concevoir un plus grand, or c'est précisément ce qui n'est pas accordé par ceux qui nient l'existence de Dieu.

Il est vrai, dit encore saint Thomas [4], que lorsque nous pensons à Dieu nous ne pouvons pas comprendre qu'il soit Dieu et supposer qu'il

(1) Nouveaux Essais, l. IV, ch. X.

(2) Voir Sanseverino, tom. III.

(3) I p., q. II, a. 1, ad. 2.

(4) In I Sent., dist. III, quæst. I, art. 2, ad. 4.

n'existe pas; mais il ne suit pas de là qu'un contradicteur ne puisse nier son existence et dire que l'être tel qu'on ne peut en imaginer un plus grand est une pure hypothèse. Le raisonnement de saint Anselme suppose donc démontrée l'existence de cet Être souverainement grand.

CHAPITRE III

Les Vérités éternelles et les systèmes de Malebranche, de Bossuet et de Fénelon.

Le plus illustre des disciples de Descartes est Malebranche.

« Allons donc le visiter parmi ses confrères de « l'Oratoire ou dans sa paisible retraite de Raray. « Il a devant les yeux deux livres toujours « ouverts : Descartes et saint Augustin. Sa vie « se passe à les méditer. De distractions, il n'en « connaît aucune, si ce n'est des amusements « d'enfant. Doux, recueilli, n'appartenant à ce « monde que par un corps chétif et languissant, « sa seule passion, sa seule joie, c'est de réfléchir.

« Déjà parvenu à l'âge de vingt-six ans, il cher- « chait encore sa voie. Le hasard fit tomber dans « ses mains un livre de Descartes. Il le lut, et « dès ce jour il appartint à l'esprit nouveau. Le « voilà qui renonce à l'érudition, à l'hébreu, à la

3.

« critique où il s'était essayé par obéissance, et « ne voulant désormais savoir en fait d'histoire « que celle qui suffisait à Adam, il demande « toute lumière aux idées claires et distinctes de « sa raison. Il est métaphysicien et géomètre ; il « est cartésien. Mais voici son trait distinctif : ce « cartésien, ce raisonneur, est en même temps « un chrétien, non seulement chrétien d'éduca- « tion, de mœurs et d'habit, mais chrétien inté- « rieur, chrétien ardent jusqu'au mysticisme. « Aussi ne peut-il comprendre que son maître « Descartes ait voulu établir une ligne de démar- « cation infranchissable entre la raison et la foi, « entre la philosophie et la théologie. Son chris- « tianisme, à lui, et son cartésianisme ne font « qu'un (1). »

L'écrivain que nous venons d'entendre a parfaitement saisi la physionomie de Malebranche. Descartes avait dit : « J'ai en moi la notion de Dieu plus clairement encore que celle de mon existence personnelle. » Or, la notion de notre existence étant un fait dont l'évidence s'impose et que proclament toutes les fibres de notre être, si l'existence de Dieu est *pour nous* plus claire encore, quelle ne sera pas notre union avec Dieu? Il y aura entre Dieu et nous une communion plus intime que de nous-même à nous-même, et nous aurons de cette pénétration divine une conscience

(1) Emile Saisset, Essai de philosophie religieuse, tom. I.

plus vive et plus profonde que celle de notre propre personnalité. Nous avons vu dans le chapitre précédent que Descartes a confondu le fait de l'existence de Dieu avec la connaissance du fait ; de même Malebranche va confondre l'union divine avec la conscience réfléchie de cette union, et il va déduire des principes de Descartes les conséquences les plus extrêmes.

Il est vrai que nous sommes unis à Dieu par les liens les plus étroits et les plus forts; il est vrai qu'Il est, et qu'Il opère en nous comme en toutes choses [1]; mais nous n'avons conscience ni de cette présence ni de cette action divines, et la meilleure preuve, c'est que le mode de présence et d'action de Dieu est un des problèmes les plus ardemment discutés entre les philosophes et les théologiens. Or Malebranche a confondu l'union de fait avec l'union consciente, et cette confusion est d'autant plus inexplicable, que, comme théologien, il est du nombre de ceux qui resserrent le plus possible les limites de l'action divine, au point que Bossuet lui disait : « Pour être catholique sur la grâce, embrassez la doctrine de saint Thomas [2]. »

Quoi qu'il en soit de cette inconséquence, nous ne nous occupons ici que des doctrines philosophiques de Malebranche.

(1) I p., q. VIII.

(2) Voir Etude sur Malebranche par M. l'abbé Blampignon.

Son cartésianisme et son christianisme ne font qu'un, il ne sait pas distinguer les tableaux éclairés par la raison seule des perspectives révélées par une lumière plus éclatante; pour lui saint Augustin et Descartes sont les deux Maîtres qui guident à travers les mêmes sentiers, et il semble ne pas voir que le grand Evêque fait à tout moment des incursions dans le monde surnaturel, tandis que Descartes ne quitte jamais les sphères de la raison; il suit de là, dans les œuvres de Malebranche, une déplorable confusion entre les deux ordres si profondément distincts. Son intelligence s'est laissée surprendre par les mirages d'une imagination mystique et par les tendres élans d'une âme qui soupirait après la solitude et les austérités de la Trappe régénérée par l'abbé de Rancé (1).

C'est à Descartes que Malebranche a emprunté l'idée première de son fameux système de la vision en Dieu : « Il me semble, dit le Maître, « que je découvre un chemin qui nous conduira « de la contemplation du vrai Dieu dans lequel « tous les trésors de la science et de la sagesse « sont renfermés à la connaissance des autres « choses de l'univers (2). » Un esprit comme Malebranche ne pouvait pas manquer de s'emparer de ce principe et d'en déduire des consé-

(1) Voir la Revue des questions historiques, XIe année.

(2) IVe Méditation. tom. I, p. 294.

quences outrées; suivons-le dans ce dédale où sa pensée s'égare et se perd.

Malebranche a beaucoup simplifié les preuves de l'existence de Dieu, le problème de l'origine des connaissances humaines et le rôle des vérités éternelles. D'après lui, en effet, nous voyons Dieu directement, sans aucun intermédiaire, dès lors les preuves de son existence sont inutiles, et nous voyons tout en lui, les vérités éternelles comme le reste.

Examinons de près ces singuliers systèmes. « Il n'y a que Dieu, dit-il [1], que l'on connaisse « par lui-même; car encore qu'il y ait d'autres « êtres spirituels que lui et qui semblent être « intelligibles par leur nature, il n'y a que lui « seul qui puisse agir dans l'esprit et se décou- « vrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyions « d'une vue immédiate et directe; il n'y a que « lui qui puisse éclairer l'esprit *par sa propre* « *substance*. Enfin, dans cette vie, ce n'est que « par l'union que nous avons avec lui que nous « sommes capables de connaître ce que nous « connaissons, ainsi que nous l'avons expliqué « dans le chapitre précédent; car c'est notre seul « maître qui préside à notre esprit, selon saint « Augustin, sans l'entremise d'aucune créature. »

D'après les propres paroles de Malebranche, il résulte donc que nous ne voyons directement

(1) Recherche de la vérité, livre III, IIe partie, ch. VII.

rien si ce n'est Dieu ; nous sommes donc dans une erreur profonde lorsque assis à notre table de travail nous nous figurons voir le papier sur lequel nous écrivons, la plume qui est dans notre main et le livre qui est sous nos yeux. Illusion ! nous voyons Dieu et rien que Dieu qui seul peut éclairer notre esprit par *sa propre substance*. Mais n'est-ce pas là la vision intuitive et béatifique de Dieu? Car si nous voyons Dieu d'une manière immédiate et directe, s'il éclaire notre esprit par sa propre substance, en quoi cette vue diffère-t-elle de celle de la Patrie?

L'objection nous paraît d'autant plus forte que, dans ses entretiens sur la métaphysique, Malebranche est plus explicite encore et il va jusqu'à repousser, dans la vue de Dieu, l'intermédiaire d'une idée, absolument comme dans la vision béatifique: « Prenez garde, dit-il [1], « que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une « idée qui le représente. L'infini est à lui-même « son idée. Il n'a point d'archétype. Il peut « être connu, mais il ne peut être fait. Il n'y a « que les créatures, que tels et tels êtres qui « soient faisables, qui soient visibles par des « idées qui les représentent ; avant même qu'elles « soient faites, on peut voir un cercle, une mai- « son, un soleil, sans qu'il y en ait, car tout ce « qui est fini peut se voir dans l'infini, qui en

(1) Deuxième entretien.

« renferme les idées intelligibles. *Mais l'infini* « *ne peut se voir qu'en lui-même*, car rien de fini « ne peut représenter l'infini. »

On ne peut affirmer d'une manière plus formelle la vision intuitive, la vue face à face; et dès lors il n'y a pas de différence entre la connaissance du philosophe et celle du saint qui est dans le ciel, et par conséquent toute preuve de l'existence de Dieu est parfaitement inutile.

Malebranche savait fort bien qu'il ne pouvait pas sauver son orthodoxie en soutenant une pareille doctrine; aussi il essaye de revenir sur sa pensée, de l'atténuer en l'expliquant; mais, qu'on nous pardonne le mot, il se noie dans une métaphysique absurde; qu'on en juge:

« Ne vous y trompez pas, continue-t-il[1], vous « ne voyez que fort confusément, et comme de « loin, ce que c'est que Dieu. » — Voilà pour mettre à couvert son orthodoxie. — « Vous ne « le voyez point tel qu'il est, parce que, quoique « vous voyiez l'infini ou l'être sans restriction, « vous ne voyez que d'une manière fort imparfaite. Vous ne voyez pas comme un être simple. « Vous voyez la multiplicité des créatures dans « l'infinité de l'être incréé; mais vous n'y voyez « pas distinctement son unité. »

Que veut-il dire? Prétend-il que nous ne comprenons pas Dieu dans sa totalité absolue? Mais

(1) Loc. cit.

les bienheureux eux-mêmes ne le comprennent pas ainsi, et cependant ils le voient face à face. Encore une fois, quelle différence y a-t-il entre la vue face à face et cette connaissance directe, immédiate, sans même l'intermédiaire d'une idée?

La différence? la voici selon Malebranche :

« Je ne vous nie point qu'on ne voie la subs-
« tance de Dieu en elle-même. On la voit en
« elle-même en ce sens qu'on ne la voit point
« par quelque chose de fini qui la représente.
« Mais on ne la voit point en elle-même, en ce
« sens qu'on atteigne à sa simplicité et que l'on
« y découvre ses perfections.

Je vois donc la substance de Dieu en elle-même mais je n'y vois pas ses perfections; et pourquoi pas? Si je vois la substance divine, je vois d'un même coup ses perfections qui ne sont qu'une seule et même chose avec l'essence de Dieu, de telle sorte que je ne puis pas voir l'une sans voir les autres. Cette distinction entre l'essence et les perfections divines n'est qu'un concept au moyen duquel je considère d'un côté l'essence, de l'autre les perfections, et qui me fait envisager les perfections indépendamment les unes des autres; mais *à parte rei*, la substance et les perfections ne sont qu'une seule et même chose et vont se perdre dans les profondeurs de l'unité absolue de la substance. Si donc je vois la substance, je vois nécessairement les perfections; la distinction

de Malebranche est donc chimérique ou bien elle porte une grave atteinte à la suprême simplicité de la substance divine. Il y revient dans la *Recherche de la vérité* à propos de son système de la vision de toutes choses en Dieu. C'est ici que l'imagination de Malebranche se donne libre carrière (1).

Malebranche suppose d'abord que Dieu a en lui les idées de tous les êtres qu'Il a créés, qu'Il les voit en considérant les perfections qu'Il renferme, et auxquelles ils ont rapport, et, en second lieu, que Dieu est tellement uni à nos âmes que l'esprit peut voir ce qu'il y a en Dieu qui représente les êtres créés, supposé que Dieu veuille bien nous le découvrir.

La première conclusion à tirer de ces principes, c'est que non seulement nous voyons tout en Dieu, mais encore de la même manière que Dieu.

Reste à savoir si Dieu veut bien nous découvrir ce qu'il y a en lui qui représente les objets: Oui, répond Malebranche, et il le prouve par plusieurs raisons.

1° C'est un moyen très simple et très facile de nous faire connaître tout, et une des marques de la sagesse et de la puissance de Dieu, c'est de faire de grandes choses par de petits moyens.

2° La seconde raison, c'est que ce système nous met dans une très grande dépendance à

(1) Voir Recherche de la vérité, livre III, IIe partie, ch. VI.

l'égard de Dieu, car non seulement nous ne saurions rien voir que Dieu ne veuille bien que nous le voyions, mais nous ne saurions rien voir que Dieu même ne nous le fasse voir.

3° La troisième et la plus forte de toutes les preuves, d'après Malebranche, c'est qu'il est constant et *tout le monde le sait par expérience*, que lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les êtres, et nous nous appliquons ensuite à la considération d'un objet particulier.

Ceci est tout nouveau, et avant que Malebranche me l'eût appris, je ne me doutais pas que, lorsque je prends ma plume et que je regarde si elle peut encore me servir, je jette d'abord la vue sur *tous les êtres*, ce qui est un peu long, et ensuite sur ma plume en particulier. Si Malebranche veut dire qu'à l'origine de nos connaissances nous constatons l'idée d'être en général, passe encore ; mais cela, tout le monde est bien loin de le savoir *par expérience*, car c'est une question fort discutée par les philosophes.

De sorte, continue Malebranche, que désirant voir tous les êtres, tantôt l'un, tantôt l'autre, il est certain que tous sont présents à notre esprit et il ne peut en être ainsi que parce que Dieu lui est présent.

Malebranche donne ensuite quelques autres preuves ; mais nous en avons dit assez pour avoir

une idée de son système de la vision de toutes choses en Dieu. Le mot *toutes choses* n'est pas absolument exact; car, d'après Malebranche, il y a une exception, il y a une chose que nous ne voyons pas en Dieu, c'est notre âme(1). La raison de cette exception est vraiment étrange : « Si « nous voyions notre âme en Dieu, nous en « aurions une idée aussi claire que celle que nous « avons du corps; cette idée nous l'eût trop fait « considérer comme séparée de lui, et elle eût « ainsi diminué l'union de notre âme avec notre « corps en nous empêchant de la regarder comme « répandue dans tous nos membres, ce que je « n'explique pas davantage. »

Malebranche a tort de ne pas nous expliquer pourquoi l'idée trop claire que nous aurions de notre âme diminuerait son union avec le corps.

Il est presque inutile d'ajouter que, selon Malebranche, nous voyons en Dieu les vérités éternelles : « Nous croyons, dit-il, que tous les esprits « voient les lois éternelles aussi bien que les « autres choses en Dieu (2). »

Bossuet théologien est disciple de S. Thomas.

(1) Ch. VII. § 4.

(2) Recherche de la Vérité, liv. III, IIe partie, ch. VI. Ceux qui pensent que nous avons été trop sévères pour Malebranche peuvent lire la lettre de Bossuet à un disciple de Malebranche, tom. XXXVII, édit. de Versailles, lettre 139e.

« Il prit saint Thomas pour son maître dans la scolastique; il s'attacha de point en point à sa doctrine, et il se fit gloire toute sa vie de ne s'en être jamais écarté, parce qu'il en trouvait les principes plus suivis, plus sûrs et plus conformes à la doctrine constante de l'Eglise et de saint Augustin. C'est ce qu'on lui a ouï dire cent et cent fois, de sorte qu'il embrassa jusqu'à la *prémotion physique* de l'Ange de l'école, qu'il regardait comme un principe propre à éclaircir beaucoup de difficultés sur la grâce et dont il s'était servi dans son grand ouvrage manuscrit (Défense de la tradition et des saints Pères), où il explique avec sa manière sublime, vive et précise, toute l'économie de ce mystère, les divers sentiments de l'Ecole et toutes les difficultés avec la tradition, l'histoire et les décisions de l'Eglise en cette matière; ce qu'il y a de foi, de certain, de constant; ce qui n'est que de curiosité, et dont il faut s'abstenir, comme dit saint Augustin; tout cela par les principes de ce grand docteur de la grâce et par ceux de saint Thomas qu'il estimait le plus attaché à sa doctrine et son plus fidèle disciple (1). »

La philosophie de Descartes commençait à pénétrer dans les écoles de Paris lorsque Bossuet entra au collège de Navarre en 1642, et plus

(1) Mémoire et Journal de l'abbé Le Dieu publiés par M. l'abbé Guettée, Ier vol., pp. 38 et 39.

tard, durant le cours de sa longue carrière, il relut souvent les livres du père de la philosophie moderne ([1]). Il ne se fit pas illusion sur la valeur de la doctrine : « Pour le pur philosophique, j'en fais bon marché, disait-il ([2]), » et sa clairvoyance ne fut pas en défaut sur les dangers des principes cartésiens. Le 21 mai 1687, il écrivit à un disciple de Malebranche : « Pour ne vous rien « dissimuler, je vois un grand combat se préparer « contre l'Église sous le nom de philosophie « cartésienne... Je vois naître de son sein et de « ses principes, à mon avis mal entendus, plus « d'une hérésie.... J'y trouve à la fois les incon- « vénients de toutes les sectes et, en particulier, « ceux du Pélagianisme ([3]). »

Bossuet n'est donc, à aucun titre, disciple de Descartes ; cependant sa théorie sur les vérités éternelles semble se rapprocher du système que nous combattons.

Il constate d'abord la réalité des vérités éternelles, il les décrit éloquemment, et, avec une rigueur parfaite, il en tire la preuve de l'existence de Dieu ; écoutons-le :

« Nous avons déjà remarqué que l'entendement « a pour objets des vérités éternelles.....

(1) Voir le Cardinal de Bausset, livres I et IVe.

(2) Lettre du 30 mars 1701, à M. Pastel, docteur de Sorbonne. Edition Vivès, tom. XXVII, page 218.

(3) Edition Vivès, tom. XXVI, p. 397.

« Toutes ces vérités et toutes celles que j'en « déduis par un raisonnement certain, subsistent « indépendamment de tous les temps ; en quel- « que temps que je mette un entendement « humain, il les connaîtra ; mais en les connais- « sant il les trouvera vérités, il ne les fera pas « telles: car ce ne sont pas nos connaissances « qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi « ces vérités subsistent devant tous les siècles, et « devant qu'il y ait un entendement humain: et « quand tout ce qui se fait par les règles des « proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois « dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces « règles se conserveraient dans ma pensée; et je « verrais clairement qu'elles seraient toujours « bonnes et toujours véritables, quand même je « serais détruit avec tout le reste [1]. »

Bossuet conclut logiquement de l'existence des vérités éternelles à l'existence d'une intelligence où elles résident: « Si je cherche maintenant, « continue-t-il, où et en quel sujet elles subsis- « tent éternelles et immuables comme elles sont, « je suis obligé d'avouer un être où la vérité est « éternellement subsistante, et où elle est toujours « entendue : et cet être doit être la vérité même « et doit être toute vérité : et c'est de lui que la « vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui « entend hors de lui. »

(1) Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. IV, n. 5.

Jusqu'ici le procédé de Bossuet est irréprochable; mais on sent l'influence cartésienne dans les lignes suivantes :

« C'est donc en lui, d'une certaine manière « qui est incompréhensible, c'est donc en lui, « dis-je, que je vois ces vérités éternelles, et les « voir, c'est me tourner à celui qui est immua- « blement toute vérité et recevoir ses lumières... « nous les voyons dans une lumière supérieure « à nous-mêmes, » etc.

Bossuet admet évidemment que nous voyons directement les vérités éternelles en Dieu et que, par conséquent, il y a des preuves concluantes *à priori* de l'existence de Dieu; c'est en cela qu'il s'écarte de la philosophie thomiste.

Non, nous ne voyons rien directement en Dieu, ni les vérités éternelles, ni quoi que ce soit; nous ne faisons que constater des effets qui nous aident à remonter à la cause. Parmi ces effets, il en est quelques-uns, comme, par exemple, les vérités éternelles (1), qui portent des traces plus visibles de la nature de la Cause, et nous pouvons, grâce à elles, remonter plus vite vers le Principe d'où elles découlent; mais c'est toujours par le même chemin, c'est-à-dire par le

(1) Quand nous donnons le nom d'effets aux vérités éternelles, il est clair que nous ne les considérons que subjectivement, c'est-à-dire en tant qu'elles sont perçues par notre raison.

raisonnement, et non directement et par voie d'intuition.

Nulle part peut-être la trace cartésienne n'est plus sensible que dans le n° 9 du chapitre IV du traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

« Quand je reçois actuellement cette impres-
« sion (de la vérité), quand j'entends actuellement
« la vérité que j'étais capable d'entendre, que
« m'arrive-t-il, sinon d'être actuellement éclairé
« de Dieu et rendu conforme à Lui ? »

Cette proposition a besoin d'être expliquée. Si Bossuet veut dire que, toutes les fois que nous concevons une vérité, nous sommes éclairés de Dieu et rendus conformes à Lui dans ce sens que, Dieu ayant mis dans notre âme une faculté capable de saisir la vérité, nous sommes éclairés *indirectement* par Dieu, cause de la faculté, et *directement* par la faculté elle-même, il est parfaitement dans le vrai; mais s'il soutient que, lorsque nous percevons une vérité, Dieu agit directement sur l'âme, Bossuet, à notre avis, se trompe, qu'on nous pardonne ce mot en parlant d'un tel homme. Or il n'est pas douteux que Bossuet n'ait accepté cette seconde opinion.

« D'où pourrait me venir, dit-il, en effet, l'impression de la vérité? »

Il rejette la sensation comme source unique de la connaissance et il a parfaitement raison, il

admet une seconde cause : l'intelligence. Mais quand il s'agit de savoir quelle est la lumière qui jaillit lorsque nous concevons la vérité, au lieu de conclure, comme l'eût fait saint Thomas, que cette lumière est la raison elle-même, qui élabore, met en ordre et approfondit les données fournies par les sens, Bossuet fait intervenir l'action immédiate de Dieu : « Il faut entendre, « dit-il, que l'âme faite à l'image de Dieu, capable « d'entendre la vérité qui est Dieu même, se « tourne *actuellement* vers son original, c'est-à- « dire vers Dieu, où la vérité lui apparaît autant « que Dieu la lui veut faire paraître. »

La trace cartésienne, à peine visible dans le livre de Bossuet, est profonde dans le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon.

Fénelon, en effet, est complètement cartésien dans la partie métaphysique de son traité : au chapitre IIe (IIe partie) il reproduit l'argument de saint Anselme et de Descartes pour prouver l'existence de Dieu par l'idée de l'être souverainement parfait; mais c'est principalement au chapitre IV que nous devons aller demander sa théorie sur les vérités éternelles.

« Quand même je ne serais plus pour penser « aux essences des choses, leur vérité ne cesse- « rait point d'être : il serait toujours vrai que le

« néant ne pense point, qu'une même chose ne « peut pas tout ensemble être et n'être pas, qu'il « est plus parfait d'être par soi que d'être par « autrui. Ces objets sont immuables et toujours « exposés à quiconque a des yeux : ils peuvent « bien manquer de spectateurs, mais qu'ils soient « vus ou qu'ils ne le soient pas, ils sont toujours « également visibles. Ces vérités, toujours pré- « sentes à tout œil ouvert pour les voir, ne sont « donc pas cette vile multitude d'êtres singuliers « et changeants, qui n'ont pas toujours été, et « qui ne commencent à être que pour n'être plus « dans quelques moments ? Où êtes-vous donc, « ô mes idées, qui êtes si près et si loin de moi, « qui n'êtes ni moi, ni ce qui m'environne, puisque « ce qui m'environne et ce que j'appelle moi-même « est si imparfait. Quoi donc ! mes idées seraient- « elles Dieu ? Elles sont supérieures à mon esprit, « puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles « ont le caractère de la divinité : car elles sont « universelles et immuables comme Dieu. Elles « subsistent très réellement, selon un principe « que nous avons déjà posé : rien n'existe tant « que ce qui est universel et immuable.....

« Il faut donc trouver dans la nature quelque « chose d'existant et de réel qui soit mes idées ; « quelque chose qui soit au dedans de moi et qui « ne soit pas moi, qui me soit supérieur, qui « soit en moi lors même que je n'y pense pas...

« Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et « si inconnu ne peut être que Dieu. C'est donc « la vérité universelle et indivisible qui me « montre, comme par morceaux, pour s'accom- « moder à ma portée, toutes les vérités que j'ai « besoin de voir. »

La pensée de Fénelon est facile à saisir : les idées universelles sont Dieu, et, en les voyant, je vois Dieu directement ; du reste, il le dit expressément quelques lignes plus bas.

« Le même Dieu qui me fait penser n'est pas « seulement la cause qui produit ma pensée : il « en est encore l'objet immédiat ; il est tout « ensemble infiniment intelligent et infiniment « intelligible. Comme intelligence universelle il « tire du néant toute actuelle intellection ; comme « infiniment intelligible il est l'objet immédiat « de toute intellection actuelle. »

Fénelon méconnaît ici la distinction fondamentale posée par saint Thomas de l'intelligible *per se* et de l'intelligible *quoad nos*. Dieu en soi est infiniment intelligible puisqu'Il est l'Etre absolu et la Vérité totale ; mais il ne suit pas de là qu'Il soit, *pour nous*, l'objet immédiat de notre intelligence. De même, le soleil est en *soi* éminemment visible ; mais, à cause de la faiblesse de notre œil, un objet qui n'a qu'une lumière participée sera *pour nous* plus visible que le soleil lui-même. Cette distinction a échappé

à tous les Cartésiens qui concluent de la souveraine intelligibilité de Dieu à sa connaissance immédiate. Mais ce qui est plus grave, c'est que Fénelon semble adopter le système de Malebranche sur la vision de toutes choses en Dieu. Il est difficile, en effet, de ne pas déduire le système de Malebranche du § 53. Nous pourrions constater dans le livre de Fénelon bien d'autres traces plus profondes et plus funestes encore de la philosophie cartésienne ; mais nous ne voulons pas nous arrêter plus longtemps à critiquer les pages qui sont, malgré quelques défaillances, un des hymnes les plus passionnés et les plus éloquents qui aient jamais été chantés à la louange de la Vérité infinie.

CHAPITRE IV

Critique des Principes de la Démonstration à priori.

Nous avons de l'existence de Dieu une vue directe, immédiate, plus claire encore que la connaissance de notre existence propre, telle est la thèse si chère à toute l'école cartésienne; saint Thomas d'Aquin, au contraire, n'admet qu'une connaissance acquise par voie de raisonnement. L'opposition entre les deux systèmes sur cette question si grave est radicale, formelle, absolue.

Descartes en méditant cette idée, Dieu est, a été comme ébloui, il n'a pas pu croire que cette vérité suprême, principe et fin de toutes les autres, ne fût semblable à ces propositions et à ces faits dont l'évidence s'impose; si j'existe, moi qui ne suis rien, dit-il, à plus forte raison Dieu existe, Lui qui est tout, je suis donc plus certain de l'existence de Dieu que de la mienne.

C'est toujours la même erreur. De même qu'il a confondu la connaissance du fait avec l'exis-

tence du fait, de même ici il confond l'évidence absolue avec l'évidence relative d'une proposition.

L'existence de Dieu est-elle une vérité évidente par elle-même?

Non, répond saint Thomas [1], l'existence de Dieu n'est pas une vérité évidente en elle-même.

Une proposition peut être évidente en elle-même de deux manières : en soi et non relativement à nous, ou bien en soi et pour nous. Ce qui constitue l'évidence d'une proposition, c'est l'identité entre le sujet et l'attribut : lorsque l'attribut est contenu nécessairement dans la notion du sujet, il est clair que l'énoncé du sujet emporte avec lui la compréhension de l'attribut. Quand donc nous connaissons les deux termes d'une proposition et qu'ils sont nécessairement unis l'un à l'autre, elle se présente avec tous les caractères de l'évidence, et il suffit qu'on la mette sous nos yeux pour que nous l'acceptions sans difficulté. C'est ce qui arrive pour les premiers principes des démonstrations, comme par exemple : le tout est plus grand que la partie. Tout le monde sait ce que c'est que le tout et sa partie; aussi la proposition qui affirme que l'un est plus grand que l'autre ne fait de difficulté pour personne; si, au contraire, j'ignore la signification de ces deux termes, cette proposition,

(1) I p., q. II a. 1.

évidente par elle-même, ne le sera pas pour moi.

Appliquons ces deux principes au problème dont nous cherchons la solution.

Cette proposition : *Dieu existe*, est évidente en elle-même : *Quantum in se est*, *per se nota est*, dit saint Thomas; car, en Dieu, l'attribut s'identifie avec le sujet; on peut prouver, en effet, que son essence et son existence se confondent. C'est là-dessus que se basent les Cartésiens pour développer leurs preuves *à priori* de l'existence de Dieu, car, disent-ils, puisque l'essence et l'existence de Dieu sont identiques, il suffit de prononcer le mot « Dieu » pour conclure immédiatement à l'existence d'un être dont l'essence importe avec elle nécessairement l'existence. Le raisonnement serait juste, si l'essence de Dieu était connue *quoad nos* (pour nous); car alors nous conclurions à son existence aussi rigoureusement que nous concluons à l'existence de la partie, étant connu le tout, *à parte rei* ; mais, si l'essence de Dieu est une vérité inconnue *pour nous*, l'argumentation croule, puisqu'elle repose sur un principe admis comme évident pour nous, tandis qu'il ne l'est qu'en lui-même. Peut-on dire, en effet, que l'essence du vrai Dieu est évidente en elle-même pour nous? Faisons abstraction des révélations chrétiennes, laissons la raison à ses seules forces (c'est ce qu'il faut toujours faire en philosophie, où l'on

ne marche qu'à la lumière naturelle de l'intelligence, trouvera-t-elle immédiatement et sans se tromper la notion juste de Dieu, aussi sûrement, par exemple, que la vérité de cette proposition évidente en elle-même et pour nous : deux et deux égalent quatre ? Non, la raison laissée à elle-même n'arrivera que péniblement, après bien des déceptions et par la voie du raisonnement, à la notion exacte de Dieu. Rappelons-nous les tâtonnements des intelligences les mieux douées, avant que le monde eût été éclairé par le christianisme; constatons les idées fausses que se font de la Divinité les hommes qui repoussent la lumière de l'Evangile : rien de cela n'aurait lieu si l'essence de Dieu était pour nous une vérité connue par elle-même aussi clairement que deux et deux font quatre. Personne n'a jamais nié cette proposition, personne n'en a jamais eu une idée fausse : d'où vient donc cette différence? C'est que, selon la profonde distinction de saint Thomas, l'une des deux propositions est évidente en elle-même et pour nous, tandis que l'autre ne l'est qu'en elle-même. Nous ne parvenons à la notion exacte de l'essence de Dieu que par voie de raisonnement; or, comme les uns raisonnent bien et les autres mal, il suit de là que, sur cette question, quelques-uns se sont trompés, ce qui n'aurait pu arriver si la notion de Dieu eût été évidente en elle-même pour nous.

On voit donc que les preuves *à priori* développées par l'école Cartésienne reposent sur un principe faux. Nous allons plus loin et nous disons, que, même en admettant que nous ayons une certaine connaissance intuitive de l'essence de Dieu, on ne pourrait pas en conclure que son existence fût connue aussi par voie d'intuition et *à priori*. Comment savons-nous en effet que l'essence et l'existence de Dieu se confondent? Est-ce par une vue directe et immédiate? Mais ceux qui sont versés dans les spéculations philosophiques ne doivent pas ignorer la distinction réelle qu'il y a entre l'essence et l'existence? De ce que je conçois l'existence d'un être, il ne s'en suit pas que cet être existe *à parte rei*, cela n'est vrai pour aucune créature; car, dans aucune créature, l'essence n'emporte nécessairement avec elle l'existence. Si, en effet, pour une créature, l'existence entre fatalement dans la notion de son essence, elle existera nécessairement en vertu même de son essence, c'est-à-dire qu'elle sera un être nécessaire. Ce privilège ne peut être évidemment réservé qu'au Créateur. Mais d'où ai-je tiré cette conclusion dernière? Est-ce par voie d'intuition directe? Il suffit, pour se convaincre du contraire, de parcourir le raisonnement ardu que fait saint Thomas, pour prouver que c'est seulement en Dieu que l'essence est identique avec l'existence.

Tout ce qui est dans un être, outre son essence, dit-il [1], doit être causé ou par les principes constitutifs de l'essence, comme, par exemple, les accidents qui caractérisent les espèces, ou par un agent extérieur, comme la chaleur de l'eau qui est causée par le feu; toutes les fois donc que l'existence d'un être sera distincte de son essence, il faudra recourir, pour l'expliquer, à l'un des principes énoncés. Or il faut nécessairement écarter le premier, à savoir que l'existence est causée par les principes constitutifs de l'essence, car alors on admettrait que l'essence d'un être lui donne l'existence, en d'autres termes, qu'un être se crée lui-même, ce qui est impossible. Nous devons donc reconnaître l'action d'un agent extérieur; or, cette dernière solution ne peut être applicable à Dieu, puisqu'il est la Cause première. Nous ne pouvons donc admettre, quand il s'agit de Dieu, aucun des deux principes supposés pour tout être dont l'essence est distincte de l'existence; donc en Dieu l'essence et l'existence se confondent et sont identiques.

On voit que la démonstration de saint Thomas *suppose les preuves de l'existence de Dieu* qu'il a développées, en effet, dans la question précédente. Il se fût bien gardé de dire : l'essence de Dieu est indissolublement liée à son existence, donc

(1) I p., q. III, a. 4.

Dieu existe, car il n'ignorait pas qu'il n'est pas logique de conclure de l'essence d'un être à son existence. Descartes l'avoue : « Ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'essence et l'existence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement [1]. » Très bien; pourquoi donc Descartes fait-il une exception quand il s'agit de Dieu ? Parce que, dit-il, « je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne, l'idée d'une vallée. » Oui, l'idée de montagne est inséparable de l'idée de vallée, mais cela ne prouve pas que la montagne existe réellement *à parte rei*, ce que Descartes avoue encore : « De cela seul que je conçois une montagne avec une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde [2]. » Reconnaît-il pour cela la faiblesse de son argumentation ? Non, pour lui, l'objection n'est qu'un sophisme, car, ajoute-t-il, « de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que

(1) Ve Méditation, p. 313.

(2) Ibid., p. 314.

l'existence est inséparable de lui, et partant qu'Il existe réellement. » Descartes ne peut concevoir Dieu que comme existant dans sa pensée, soit; mais s'il le suppose existant réellement, il admet comme indiscutable précisément ce qu'il a entrepris de démontrer.

Les conséquences d'un principe erronné se font sentir dans toutes les déductions d'un système, ici comme toujours, Descartes ne distingue pas entre le fait et la connaissance du fait. En Dieu l'essence et l'existence ne font qu'un, cela est très vrai; donc, conclut Descartes, l'idée de l'essence de Dieu emporte avec elle l'idée de son existence. La conclusion ne peut être logique qu'après la démonstration de l'existence de Dieu.

Saint Thomas d'Aquin repousse toutes les preuves *à priori* de l'existence de Dieu, et son argumentation renverse l'édifice de la Théodicée Cartésienne.

On peut, dit le saint Docteur(1), nier du bout des lèvres les principes connus d'eux-mêmes; ainsi il est loisible à tout le monde de dire que deux et deux font cinq, mais personne ne peut le croire; tandis qu'on peut fort bien nier non seulement de bouche mais encore de cœur,

(1) In Iª Dist., dist. III, q. 1, art. 2.

l'existence de Dieu; car, selon l'Ecriture : Le fou a dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu [1]. L'existence de Dieu n'est donc pas une vérité connue par elle-même comme le sont les premiers principes.

Et, de fait, n'y a-t-il pas des hommes, déraisonnables, si l'on veut, niant très sérieusement l'existence de Dieu, ou qui se font de Dieu une idée qui équivaut à une négation? Or, cela serait impossible si l'existence de Dieu était une vérité connue en elle-même pour nous aussi clairement que deux et deux font quatre.

Le second argument *sed contra*, n'est pas moins fort. Tout ce qui se prouve, dit saint Thomas, n'est pas évident en soi; ainsi on ne se fatiguera jamais à prouver que le tout est plus grand que sa partie; or, tous les philosophes ont voulu prouver l'existence de Dieu, ce qui est un aveu bien clair que cette vérité n'est pas connue en elle-même, car alors à quoi bon les démonstrations?

Cet argument est sans réplique : si vous essayez de prouver l'existence de Dieu, vous reconnaissez donc qu'elle a besoin de preuves, que, par conséquent, elle n'est pas évidente comme un premier principe; si, au contraire, elle est évidente en elle-même et pour nous, arrêtez-vous là, car tous vos raisonnements sont

(1) Ps. XIII, 1.

superflus et vous prenez une peine inutile. On voit par là combien est fausse l'assertion de Descartes, disant qu'il a en lui la notion de Dieu plutôt que de lui-même, qu'il est plus sûr de L'existence de Dieu que de la sienne (1). Comme, en définitive, un homme ne peut pas douter sérieusement de sa propre existence qui est parfaitement certaine et n'a nullement besoin de preuves, si l'existence de Dieu est encore *plus certaine*, encore une fois, à quoi bon les démonstrations? Quand donc Descartes, dans son Discours sur la Méthode (IVe partie), dans ses IIIe et Ve Méditations, déploie une vigueur d'esprit incontestable pour prouver l'existence de Dieu, il doit avouer ou que son principe est faux, ou que ses preuves sont inutiles. Mais non, les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas inutiles, et, par le seul fait qu'on les développe, on reconnaît leur nécessité. Saint Thomas avait prévu les considérations spécieuses que devaient développer après lui les partisans des preuves *à priori*.

Dieu, dit-on, est plus présent à l'âme que l'âme à elle-même, il pénètre jusqu'aux fibres les plus intimes, et il y a écrit son nom en caractères si resplendissants, qu'il faut volontairement fermer les yeux pour ne pas les lire.

Il est vrai, répond saint Thomas (2), que Dieu

(1) IIIe Méditation, p. 281; Discours sur la Méthode, p. 164.
(2) In Sent., loc. cit.

est dans l'âme par son essence, sa présence et sa puissance; mais il n'y est pas comme l'objet premier de notre raison, et c'est cependant ce qui est requis pour la connaissance. Pour expliquer sa réponse, saint Thomas prend un exemple concluant. L'âme, dit-il, est certainement présente à elle-même, et pourtant que de difficultés pour la connaître : *Maxima difficultas est in cognitione animæ*, car lorsque nous voulons l'étudier, nous devons arguer des objets aux actes, des actes aux puissances, des puissances à l'essence. L'âme est cependant présente à elle-même : d'où viennent donc les obscurités qui l'environnent ? Si elle était l'objet direct de notre connaissance, ces nuages s'évanouiraient à cette lumière immédiate, tandis qu'au contraire, nous sommes obligés, pour la connaître, de raisonner, comme dit saint Thomas, des objets aux actes, des actes aux puissances et des puissances à l'essence. De ce que Dieu est présent à l'âme, on ne peut donc pas en conclure qu'il est connu par une vue immédiate, car il faudrait pour cela qu'il fût présent comme objet de connaissance directe, et c'est précisément ce qui est en question.

La lumière intellectuelle, dit-on encore, est pour la raison ce que la lumière du soleil est pour les yeux, c'est-à-dire que non seulement la lumière sensible est visible en elle-même,

mais que, de plus, on ne voit rien que par elle ; or, Dieu est la lumière intelligible par excellence, par conséquent elle ne se contente pas d'illuminer directement notre raison, mais encore elle éclaire tout ce que nous voyons et que nous ne voyons que par elle. C'est la doctrine qu'enseigne Descartes en disant : « Je reconnais très « clairement que la certitude et la vérité de toute « science dépend de la seule connaissance du « vrai Dieu, en sorte qu'avant que je le connusse, « je ne pouvais savoir parfaitement aucune « chose [1]. » Les disciples ont modulé leurs plus brillantes variations sur ce thème donné par le maître. « C'est à la lumière de Dieu que je vois « tout ce qui peut être vu, dit Fénelon [2]. Mais « quelle différence entre cette lumière et celle « qui me paraît éclairer les corps ! C'est un jour « sans nuage et sans ombre, sans nuit, et dont les « rayons ne s'affaiblissent par aucune distance. »

Saint Thomas connaissait autant que tout autre l'éclat radieux de la lumière infinie, les reflets qu'elle projette sur l'intelligence, et les colloques mystiques de la raison humaine avec la raison divine ; mais il réserve toutes ces communications intimes pour un monde où notre raison ne peut atteindre par elle-même ; et quand il parle comme philosophe, rien n'est

(1) Ve Méditation, p. 321.

(2) Traité de l'existence de Dieu, seconde partie, ch. IV, n. 62.

capable de troubler la sûreté de son regard. Dieu, dit-il, est la lumière intelligible, comme le soleil est la lumière sensible, soit; mais il faut remarquer que notre œil est naturellement proportionné à la lumière physique, tandis que la loi fondamentale de notre intelligence est de s'élever aux choses invisibles en passant nécessairement par les choses sensibles; elle ne peut entrer dans le monde intelligible que par la voie du raisonnement: *In intelligibilia pura devenire non potest nisi aguendo,* et non de plein pied comme dans une sphère qui lui serait naturelle et proportionnée [1]. La lumière de Dieu, qui est *intelligible pure*, ne peut donc pas éclairer directement notre raison comme le soleil illumine directement notre regard; aussi il n'y a pas parité et par conséquent l'objection n'est pas concluante.

Si l'on insiste en disant que, vu l'affinité entre la raison humaine et la raison divine, et l'éclat irrésistible de la lumière infinie, il n'est pas possible de ne pas admettre une illumination directe de la raison infinie pénétrant notre raison, comme la lumière pénètre un pur cristal, saint Thomas répond [2] que, sans doute, nous connaissons tout dans la lumière divine qui nous

(1) La réponse de saint Thomas suppose la théorie scolastique sur l'origine des idées.

(2) Cont. Gent., l. I, c. XI, ad. 5,

environne, dans ce sens (qu'on remarque cette distinction, elle est capitale) que Dieu nous donne, et la faculté qui nous fait connaître, c'est-à-dire une lumière créée et particulière, et la force de la mettre en exercice; mais il ne suit nullement de là que nous ne puissions connaître quelque chose avant d'avoir prouvé Dieu, et que nous ne puissions voir que dans sa lumière. Non, nous avons une lumière personnelle, elle a une clarté propre, elle dépend de Dieu, cela est évident, elle est une image de la lumière divine, nous le reconnaissons; mais nous nions que cette lumière personnelle n'ait pas en elle-même [1] tout ce qui est nécessaire pour éclairer les objets qui sont à sa portée.

Donc, pour résumer toute cette discussion, nous affirmons, avec saint Thomas d'Aquin, que l'idée de Dieu n'est pas innée, que l'existence de Dieu n'est pas une de ces vérités évidentes en elles-mêmes et pour nous, que toutes les preuves directes ou *à priori* ne sont pas concluantes, que ni les vérités nécessaires, ni quoi que ce soit, ne peut nous donner une vue *directe* de la divinité. On ne doit essayer d'autres démonstrations de l'existence de Dieu que celles qui nous sont fournies par le raisonnement. Toutes ces conclusions sont, comme on le voit, opposées aux thèses cartésiennes développées dans le chapitre précé-

(1) Sauf le concours général de Dieu, bien entendu.

dent. Comment donc des hommes d'un génie si supérieur ont-ils pu se tromper dans des questions de cette importance? Saint Thomas nous l'explique avec une sûreté d'analyse et une profondeur d'observation qui nous montre à quel point il avait sondé les mystères de la pensée.

Nous sommes habitués dès l'enfance, dit-il (1), à entendre prononcer le nom de Dieu et à l'invoquer ; notre âme, dès ses premières années, est plongée, pour ainsi dire, dans une atmosphère divine ; à tout moment, les bienfaits d'une éducation chrétienne ont mis sur nos lèvres le nom de Dieu, son amour a doucement pénétré notre cœur, avec les enseignements d'une mère qui nous a parlé de Dieu avant que nous puissions le comprendre. Comment ne pas croire que l'idée de Dieu nous soit aussi naturelle que l'air qu'on respire, et qu'il soit nécessaire de prouver l'existence d'un Être dont le nom a pénétré si profondément dans tous les replis de notre âme : *Consuetudo quæ est a principio vim naturæ obtinet*, dit saint Thomas.

Les hommes dont nous avons combattu les opinions ont regardé comme naturelle une idée que la longue habitude de la pensée de Dieu leur a fait prendre pour innée, tandis qu'elle est acquise. Ils ne pouvaient pas croire que ce Dieu dont ils sentaient la présence dans leur âme et

(1) Loco cit.

qui était l'objet de leurs plus ardentes contemplations se dérobât à leur amour et à leurs adorations au point que, pour être sûr, même de son existence, il fallût passer par le sentier vulgaire du raisonnement, au lieu de monter vers Lui d'un seul coup d'aile. Et, cependant, c'est la vérité : si nous ne consultons que les forces naturelles de la raison, nous sommes obligés de reconnaître que le raisonnement seul peut nous élever à la connaissance de l'existence de Dieu.

CHAPITRE V

Preuves de saint Thomas.

LE PREMIER MOTEUR. — LA CAUSE PREMIÈRE. — L'ÊTRE NÉCESSAIRE. — LA PERFECTION SOUVERAINE. — LA FIN SUPRÊME.

Les preuves cartésiennes partent d'une conception idéale et n'aboutissent qu'à une abstraction, les preuves thomistes prennent une voie diamétralement opposée.

Les créatures existent, c'est un fait indiscutable, elles proclament l'existence du Créateur, telle est l'idée mère de l'argumentation de saint Thomas (1).

Il suffit de jeter un coup d'œil sur le monde pour constater que le mouvement est partout. Sur nos têtes les astres avec une vitesse indicible parcourent les immensités célestes; tandis qu'ils semblent planer immobiles, ils décrivent ces orbes gigantesques où la pensée ose à peine les suivre, et la terre, emportée avec eux, est le

(1) I p., q. II, art. 3. — Contra Gent., l. I, c. XIII. — Voir Gonet, Clypeus theologiæ thomisticæ, disput Ia, art. 2.

théâtre d'un mouvement plus sensible parce qu'il est plus près de nous ([1]). Mais le mouvement n'est que la manifestation extérieure d'une activité plus intime et plus profonde en vertu de laquelle les êtres sont liés entre eux comme la cause est unie à l'effet, car nous remarquons qu'ils s'engendrent les uns les autres. Plus loin encore, il y a la nature même de l'être d'où l'activité découle (*actio sequitur esse*); il est facile de voir que les créatures portent le caractère indélébile de contingence. Elles ne possèdent pas toutes le même degré de perfection : les unes ne reflètent qu'un rayon pâle et décoloré; il en est au contraire dont la beauté nous attire et nous captive. Quel que soit leur degré de perfection, toutes marchent sous l'influence d'une impulsion puissante et irrésistible. Où vont-elles? Comme un vaisseau sans pilote, flottent-elles au gré du hasard, sur une mer sans rivages, ou bien ont-elles un but assuré où elles se reposeront comme dans un port préparé d'avance?

Voilà la synthèse des preuves thomistes de l'existence de Dieu.

Elles reposent sur un fait palpable : le mouvement, et elles concluent à l'existence d'un Moteur suprême, immobile, à qui seul appartiennent l'immensité et l'éternité. Les créatures

(1) Par le mot *mouvement* saint Thomas d'Aquin entend non seulement le mouvement *local*, mais encore tout changement.

soumises à la loi universelle du mouvement ont entre elles les rapports de cause à effet; mais toutes, étant causes secondes, proclament l'existence de la Cause première et toute puissante. Elles sont contingentes : il y a donc un être nécessaire infiniment parfait. Plus les créatures se rapprochent de cette source intarissable, plus elles sont parfaites, et à mesure qu'elles s'en éloignent l'image est moins radieuse sans cependant s'effacer jamais. Si l'impulsion à laquelle obéissent les créatures n'est pas dirigée par un Modérateur suprême, le désordre et la confusion seront les maîtres du monde ; mais nous voyons partout la proportion, la règle et l'harmonie qui attestent l'existence d'une Sagesse, d'une Justice, d'un Amour, d'une Providence infinis.

C'est donc la puissante main de Dieu qui a imprimé aux créatures cette impulsion qui les entraîne ; mais son action ne s'arrête pas là : elle pénètre les sources mêmes de leur activité et de leur être, elle leur communique la perfection dans la mesure où elles sont capables de recevoir son influence, et enfin celui qui tient le premier anneau de la chaîne des êtres les ramène à Lui, car le Principe premier est aussi la Fin dernière. Il est à la fois la cause du mouvement et le lieu de l'éternel repos.

Pour comprendre la valeur de l'argumentation de saint Thomas, il est indispensable de

méditer quelques observations préliminaires.

1° Les causes efficientes peuvent être subordonnées les unes aux autres accidentellement ou essentiellement et *per se*. Deux causes sont subordonnées accidentellement, quand la première, après avoir produit la seconde, n'influe nullement sur les actes de celle-ci; ils sont indépendants et l'activité de la cause produite ne dérive pas de la cause productive. Un homme, par exemple, suppose nécessairement celui qui l'a engendré, celui-ci à son tour suppose un ancêtre, et ainsi de suite ; mais les actes du premier ne dépendent pas de celui qui lui a donné la vie: ce n'est pas le père qui met en mouvement l'activité du fils pour l'appliquer à tel acte en particulier. Le mode de subordination qui les unit n'est qu'accidentel.

La subordination essentielle est celle qui réunit deux causes dont l'une n'émet aucun acte sans l'influence actuelle de l'autre. Les mouvements du corps dépendent essentiellement de l'âme ; si l'action de l'âme cesse, les mouvements du corps s'arrêtent aussitôt.

2° A la rigueur on peut procéder à l'infini dans la série des causes subordonnées accidentellement ; mais cela est impossible s'il s'agit d'une subordination essentielle, et nous devons conclure à l'existence d'une cause première.

Si, en effet, nous essayons de procéder à l'infini

dans le cas de la subordination essentielle, nous nous heurtons à deux hypothèses inadmissibles. Nous reconnaissons d'abord l'existence simultanée d'une multitude infinie d'agents : car, s'ils n'existaient pas, ils n'agiraient pas, et en second lieu (ceci est une difficulté insurmontable), jamais rien ne serait produit.

La cause immédiate, en effet, n'agit que sous l'influence de la cause qui la précède ; celle-ci à son tour n'entre en activité qu'en vertu d'une autre cause antérieure, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

Il importe de faire ressortir l'impossiblilité de la série infinie et la nécessité absolue d'un moteur premier, car là est toute la force de l'argument.

Dans la série infinie toutes les causes sont *intermédiaires*, puisqu'aucune n'est première. Or toute cause intermédiaire dépend, dans l'émission de son acte, d'une activité antérieure ; par conséquent, toute cause intermédiaire est, par sa nature intime, insuffisante à émettre d'elle-même son opération propre ; d'où il faut conclure que la somme des causes intermédiaires, c'est-à-dire la série infinie, est impuissante à émettre une opération quelle qu'elle soit.

Il faut donc, dans la question des causes subordonnées essentiellement, conclure à la nécessité d'une cause première.

Mais l'activité intrinsèque des causes n'est pas

ce qui nous frappe plus : il y a quelque chose de plus extérieur et qui, par conséquent, attire tout d'abord notre attention, c'est le mouvement ; aussi le mouvement est le point de départ des preuves thomistes de l'existence de Dieu.

Saint Thomas suppose évidemment que ses lecteurs admettront sans aucune difficulté que le premier moteur immobile s'appelle Dieu ; nous allons voir, en effet, que ces deux notions sont identiques [1].

Dieu est un être tel, qu'on ne peut en imaginer un ni plus grand ni plus parfait ; or, le premier moteur immobile est tel ; donc le premier moteur immobile est Dieu.

C'est la mineure qu'il s'agit de prouver. Le premier moteur immobile doit être un acte pur, car un être n'est mobile qu'en tant qu'il est en puissance, c'est-à-dire en voie d'acquérir une perfection qui lui manque ; donc l'être souverainement immobile ne peut être mêlé d'aucune potentialité, il est donc acte pur. Cet acte pur renferme donc toute perfection imaginable, car si une seule lui manquait, il serait en puissance relativement à cette perfection.

Ces principes étant posés, nous abordons la première preuve de saint Thomas.

Tout mouvement suppose un moteur : *Omne quod movetur ab alio movetur.* Il faut bien

(1) Vid. Gonet, Manuale, c. I, § 2.

entendre cet axiome, car il est une partie essentielle de l'argumentation de saint Thomas. Le moteur est nécessairement en acte, car un être ne peut agir qu'autant qu'il est en acte; d'un autre côté, l'objet mu est en puissance, c'est-à-dire qu'il *tend* vers la perfection qui lui manque [1]. Or, un être ne peut pas être en même temps *et secundum idem* en acte et en puissance, puisque l'acte est la possession, et la puissance, la privation d'une perfection; par conséquent, le même être ne peut pas mouvoir et être mu, par conséquent *omne quod movetur ab alio movetur:* tout mouvement implique donc l'existence d'un moteur. Mais ce moteur, dont nous venons de prouver la nécessité, est-il mu par un autre ou se meut-il lui-même? D'abord, il ne peut pas se mouvoir lui-même par la raison que nous venons d'alléguer; il est donc mu par un autre : quel est cet autre moteur? Faut-il parcourir une infinie série de moteurs sans espérer jamais d'arriver au premier; ou bien doit-on admettre l'existence d'un moteur principe et cause de tout mouvement? Cette dernière conclusion est seule acceptable, car il est facile de montrer l'impossibilité d'une série de moteurs se communiquant les uns aux autres un mouvement qui ne découle pas d'un principe premier. Si, en effet, nous admettons l'existence d'une série infinie de moteurs,

(1) Motus definitur : Actus entis in potentia prout in potentia.

nous ne pourrons jamais trouver l'explication du mouvement concret qui se passe sous nos yeux et que nous ne pouvons pas nier. Les êtres se meuvent, c'est incontestable; or, il est impossible que ce mouvement qui leur est communiqué leur arrive à travers une série infinie, car une impulsion qui sera obligée de traverser une série infinie n'arrivera jamais. Si l'aiguille d'une horloge a besoin, pour se mettre en mouvement, de recevoir une impulsion qui, avant d'arriver jusqu'à elle, devra parcourir une série infinie de moteurs, il est clair qu'elle ne bougera jamais. Nous devons donc affirmer l'existence d'un moteur premier : c'est le second principe sur lequel s'appuie saint Thomas.

Il s'agit maintenant de prouver que ce premier moteur est immobile.

Il est immobile, car il n'est mu ni par un autre, puisqu'il est le Premier, ni par lui-même.

Si Dieu, en effet, se mouvait lui-même, ce serait : ou *secundum idem*, que Dieu serait moteur et mobile à la fois ; ou bien *secundum aliquid sui* il serait moteur, et *secundum aliud* il serait mobile. Or ni l'une ni l'autre de ces deux suppositions n'est admissible. Examinons d'abord la première. Tout moteur, en tant que moteur, est en acte; tout mobile, en tant que mobile, est en puissance; si donc Dieu était, *secundum eamdem rationem*, moteur et mobile,

il serait à la fois *secundum idem* en acte et en puissance, ce qui est impossible. La 2e hypothèse n'est pas plus acceptable. Si Dieu, en effet, était à la fois moteur et mobile, il ne serait pas le premier moteur *simpliciter* et *per se*, mais seulement par une partie de lui-même, celle qui meut. Mais ce qui est *per se* est avant ce qui est *per accidens*: c'est donc une contradiction dans les termes que d'admettre un premier moteur qui ne soit pas absolument immobile; donc le premier moteur est immobile, donc il est un *Acte pur*, c'est-à-dire l'être souverainement parfait ou en d'autres termes: Dieu.

C'est cette preuve toute métaphysique de l'existence de Dieu que Boèce exprime dans ce beau vers :

O qui ....
.........tempus ab ævo
Ire jubes, stabilisque manens, das cuncta moveri (1).

Qu'on ne s'étonne pas de la notion d'un moteur immobile ; car, « lorsque nous appelons Dieu le « moteur immobile, nous excluons de lui non « l'activité, mais le changement, par conséquent « la passivité. Et quand nous affirmons de Dieu « une activité qui ne trouble pas son repos, ou « bien un repos qui n'implique pas l'inaction, « nous arrivons à une des connaissances les plus « sublimes que nous puissions obtenir de Dieu,

(1) Consol., l. III.

« savoir qu'en Lui l'activité la plus haute est unie « au repos le plus profond [1]. »

Si nous méditons attentivement cette grandiose notion du Premier moteur immobile, nous y découvrons sans peine tous les attributs de la Divinité. Il est increéé, car rien de ce qui est créé n'est immuable. On constate, dans les créatures, au moins un mouvement ou changement qui s'effectue dans leur apparition à la vie, dans le passage du non être à l'existence. Il est nécessaire, car étant immobile il ne change pas, il ne peut pas être autrement qu'il n'est, il est donc nécessaire, et par conséquent éternel. En vertu de l'impulsion qu'il imprime à toutes choses, Il est partout, nous devons donc reconnaître son immensité. Sous l'action toute puissante du Premier moteur, la créature marche vers une fin qui lui a été assignée par celui qui l'a mise en mouvement: il faut donc qu'il connaisse le terme où il conduit son œuvre, Il est donc intelligent ou plutôt Il est lui-même sa propre intelligence. Par cela seul qu'Il est immuable, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir en Lui le mouvement qui s'opère dans une intelligence créée quand elle passe de la puissance à l'acte. Il est Acte pur, c'est-à-dire perfection suprême et absolue.

Le mouvement que nous venons de constater

(1) Kleutgen, la Philosophie scolastique, tom. IV, diss. IX, ch. I.

n'est pas le seul dont les créatures soient douées : il en est un autre plus intense et plus profond dont la source se cache dans les replis mystérieux de tout être. Les créatures sont unies entre elles par le lien indissoluble qui relie la cause efficiente à l'effet produit.

J'ai devant moi une machine dont l'activité a pour résultat un effet déterminé, un fût de colonne, par exemple, taillé dans un bloc de marbre. Faut-il, pour expliquer sa production, recourir à un nombre infini de rouages communiquant leur action à l'instrument qui a servi d'une manière immédiate à l'effet voulu ? Non, car,nous l'avons démontré dans la série des causes efficientes essentiellement subordonnées entre elles, il est impossible de procéder à l'infini. Soit donc le fût de la colonne, il n'est pas sorti tout seul du bloc de marbre, il en a été extrait par la partie de la machine qui était en communication immédiate avec lui ; celle-ci n'a pu le produire que par l'influence des rouages, et, l'hypothèse de la série infinie étant écartée, nous arrivons au volant, principe générateur de l'activité de l'ensemble. Le volant est donc en dernière analyse le principe et la cause efficiente de la production de la colonne.

L'exemple et la thèse s'appliquent à toutes choses.

Un être ne se fait pas tout seul : ce qui n'est

pas encore ne peut pas agir, et se créer soi-même serait déployer l'activité suprême. Il est donc produit par un autre, et, la série des causes efficientes essentiellement subordonnées étant impossible, il faut donc recourir à l'intervention d'une cause efficiente première : c'est la seconde preuve de saint Thomas.

Sous l'impulsion du Premier moteur les créatures sont soumises à un double mouvement dont l'un est à la circonférence, si l'on peut s'exprimer ainsi, et l'autre au centre : les créatures se meuvent et elles agissent. L'action du Premier moteur ne s'arrête pas à la circonférence: elle pénètre au plus intime de chaque créature, et, sans détruire leur individualité, elle leur communique cette énergie qui les relie les unes aux autres comme la cause est unie à l'effet. L'activité d'un être étant la manifestation de sa nature, il convient maintenant d'étudier les créatures de plus près, de les interroger encore et d'écouter si elles ne rendent pas un nouvel hommage au Créateur.

Elles existent, mais elles sont contingentes, c'est-à-dire qu'elles auraient pu ne pas exister; il n'y a, en effet, aucune contradiction à supposer que tel être ne soit pas. Un homme vient au monde aujourd'hui, hier il n'était pas, il n'est donc pas nécessairement, car ce qui est nécessairement a toujours été. Or est-il possible que

tout soit contingent? Non, car ce qui peut ne pas être n'a pas existé toujours, et ce qui n'est que possible ne peut passer de la possibilité à la réalité de l'existence que par l'entremise d'un être dont la nature suppose nécessairement l'existence. Si donc nous ne rencontrons nulle part un être nécessaire, il n'y aura partout que des possibilités d'être, c'est-à-dire le néant et le vide, ce qui est certainement faux, puisque la création existe. Il faut donc conclure, ou au néant absolu, ce qui est absurde, ou à l'existence d'un Être nécessaire.

C'est cette troisième preuve que Bossuet résume admirablement en disant : « Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, et éternellement rien ne sera [1]. »

La nature intime des êtres créés nous a révélé leur contingence, et nous avons conclu à l'existence de l'Être nécessaire.

L'impulsion du Premier moteur n'est pas reçue partout avec une égale intensité, et elle ne se fait pas sentir avec la même énergie dans chaque créature. Les unes ne sont soumises qu'aux lois du mouvement moléculaire ; mais leur activité intime, et pour ainsi dire personnelle, est nulle ou à peu près. D'autres, au

(1) Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. IV, 5.

contraire, sont douées d'un principe moteur intrinsèque qui leur permet des manifestations absolument refusées aux premières, et l'on peut mesurer le degré de perfection d'une créature d'après le cercle plus ou moins restreint de son activité. Or plus un être s'élève au-dessus des lois qui régissent la matière pure, plus aussi s'élargit la sphère de son activité qui est toujours en raison directe de la force que déploie son principe moteur intrinsèque. Il existe des êtres qui se meuvent sans doute, mais leur mouvement est limité au coin de terre où ils sont enchaînés; d'autres portent des entraves moins lourdes, et leur activité est plus grande; il en est enfin qui sont libres et qui, par la pensée, se meuvent dans des sphères dont les limites reculent toujours. Nous pouvons donc mesurer le degré de la perfection des êtres d'après leur puissance motrice, c'est-à-dire d'après le plus ou moins d'intensité où elles reçoivent l'impulsion du Premier moteur. Si les créatures sont plus ou moins parfaites, il y a donc un être absolument et souverainement parfait : c'est la quatrième preuve de saint Thomas.

Nous constatons que les choses sont plus ou moins vraies, nobles et bonnes; or le plus ou le moins se mesure selon que les êtres se rapprochent ou s'éloignent de ce qui est le plus élevé et le plus parfait : il y a donc un Être qui possède à

un degré infini la vérité, la bonté et la grandeur, toutes les perfections, en un mot, et cet Être s'appelle Dieu.

Cette quatrième preuve est un aspect nouveau de la grande et féconde idée du mouvement.

De même, en effet, que toute cause efficiente intermédiaire dépend essentiellement (en vertu de son imperfection) de l'influx d'une cause supérieure; de même aussi une perfection limitée, c'est-à-dire imparfaite, dépend, dans son être, de la participation d'une perfection plus complète. Pas plus ici que lorsqu'il s'agissait du mouvement, on ne peut admettre la série infinie: il faut donc reconnaître une perfection suprême, c'est-à-dire Dieu.

Si, en effet, le mouvement dépend du Premier moteur, de même et à plus forte raison la perfection, qui suppose plus que le simple mouvement, nous oblige à proclamer l'existence de la Perfection sans limites.

D'ailleurs, les créatures, n'ayant pas la totalité de la perfection, doivent avoir reçu le peu qu'elles possèdent d'un Être souverainement parfait: car, dit saint Thomas, ce qui est plus élevé dans un genre est la cause de tout ce qui y participe. Il y a donc une cause de l'être, de la bonté de toutes les perfections des créatures : c'est Dieu ([1]).

(1) Cette preuve est longuement et fort bien développée par le P. Kleutgen : la Philosophie scolastique, t. IV, p. 274-444 et seq.

Si tous les êtres demeuraient immobiles à la place qui leur a été assignée par la Cause première, on pourrait admirer leurs diverses perfections relatives, et l'immobilité serait une explication, suffisante peut-être, de l'ordre qui règne dans le monde. Mais ce n'est pas l'immobilité qui est la loi : c'est le mouvement. Nous allons donc voir les êtres sortir de leurs voies, s'élancer dans des routes inconnues et se précipiter les uns sur les autres dans une inexprimable confusion. Non, le mouvement est harmonieux, une main toute puissante maintient chaque être à sa place et dirige la création vers une fin prévue par une sagesse éternelle; c'est la cinquième et dernière preuve de saint Thomas.

Si une force aveugle et inconsciente présidait aux mouvements et à la marche des êtres, le désordre, l'incohérence et la mort seraient les maîtres du monde; mais nous voyons, au contraire, partout l'ordre, la proportion et l'harmonie. Ce n'est donc pas le hasard qui règle la marche universelle : c'est l'impulsion donnée par l'Ordonnateur suprême. Quand une flèche atteint son but, il faut évidemment conclure à l'intention de celui qui l'a lancée, car, d'elle-même, elle n'aurait pas quitté le carquois, ou si une force aveugle l'eût emportée, elle n'eût pas frappé là plutôt qu'ailleurs.

C'est la preuve la plus populaire de l'existence

de Dieu : elle a été célébrée à l'envi par les savants, les philosophes et les poètes.

« Quelle main retient les étoiles et les empêche « de tomber les unes sur les autres? » disait Newton. Et ailleurs il ajoute : « A chaque pas « l'astronomie trouve la limite des causes phy- « siques, par conséquent la trace de Dieu. »

Si Newton lisait le nom du Créateur écrit en lettres de feu sur le front des étoiles, Linnée sait le découvrir aussi dans les merveilles que cache un brin d'herbe et dans le calice des fleurs. « J'ai « vu Dieu en passant, dit-il, je l'ai vu et je suis « demeuré muet, frappé d'admiration et d'étonne- « ment..... J'ai su découvrir quelques traces de « ses pas dans les œuvres de la création ; et dans « ses œuvres, même les plus petites, même « dans celles qui paraissent nulles, quelle force! « quelle sagesse! quelle inexprimable perfection!»

Les poètes ont uni leurs voix à celles des savants :

Gloire à Dieu seul! son nom rayonne en ses ouvrages ;
Il porte dans sa main l'univers réuni ;
Il mit l'éternité par delà tous les âges,
Par delà tous les cieux Il jeta l'infini (1).

On connaît maintenant le procédé de saint Thomas, dans la thèse capitale de l'existence de

(1) Victor Hugo, ode 18.

Dieu. Il rejette toute démonstration *à priori* [1], et, bien loin de partir d'une idée pour aboutir à une abstraction (c'est le procédé cartésien), il prend son point d'appui sur un fait indiscutable, l'existence des créatures. Il voit qu'elles se meuvent, que le mouvement leur vient d'un moteur immobile dont l'action explique le lien qui relie les êtres entre eux, leur nature, leurs perfections graduées et le but vers lequel ils s'avancent. C'est ainsi que la conception grandiose de saint Thomas d'Aquin nous permet d'entrevoir la puissante main de Dieu tenant le premier et le dernier anneau de la chaîne où la création est enlacée et d'entendre partout cette voix éternelle dont chaque créature ne redit qu'un lointain écho.

C'est la seule voie logique pour arriver à une démonstration rigoureuse; il est inutile de chercher une route directe, aucune n'aboutit, pas plus celle de l'idée de Dieu que celle de la connaissance immédiate à l'aide des vérités éternelles.

(1) Ce qui n'empêche pas M. Cousin de dire : « La preuve « *à priori* est la preuve chrétienne par excellence ; elle appar- « tient particulièrement au règne du christianisme, au moyen « âge, et à la philosophie qui le représente, la scolastique. » Philosophie de Locke, 7e édition, p. 393.

CHAPITRE VI

Du Rôle des Vérités éternelles dans les opérations intellectuelles.

SAINT THOMAS LEUR ASSIGNE LEUR VÉRITABLE ROLE. — LOCKE ET CONDILLAC DIMINUENT LEUR IMPORTANCE. — ELLES NE SONT POUR KANT QU'UNE DES FORMES DE L'ENTENDEMENT QUI LES CRÉE.

Nous avons prouvé que l'école Cartésienne exagère le rôle des vérités éternelles ; nous verrons tout à l'heure les philosophes sensualistes le diminuer outre mesure : la vérité est entre ces deux extrêmes. Non, les vérités éternelles ne nous donnent pas une connaissance immédiate de la Divinité, mais elles fécondent notre lumière intellectuelle; elles sont le phare qui éclaire l'océan des spéculations métaphysiques, la base solide de toutes les démonstrations, les grands principes d'où découlent les conclusions particulières, et le faîte de tout édifice scientifique.

Une démonstration rigoureuse, dit saint Thomas [1], doit partir d'un principe prouvé ou

(1) Posteriorum analyticorum l. I, lect. XIII.

évident par lui-même ; sans cela elle n'est qu'un sophisme. Or chaque science a ses principes spéciaux, dominés à leur tour par les principes universels et nécessaires, qui deviennent ainsi la base éloignée mais inébranlable de toutes les déductions[1], le fil conducteur qui nous guide au milieu de nos recherches, et nous mène, si nous ne nous sommes pas écartés du droit chemin, à une conclusion éclairée, elle aussi, par la lumière d'une vérité première[2].

Une science qui s'éloigne de la voie illuminée par les vérités nécessaires s'égare dans les sophismes, et, lorsqu'au terme de ses conclusions, elle se trouve en contradiction avec l'un de ces principes, on peut affirmer hardiment que toute la science est fausse.

Tel est, d'après saint Thomas, le rôle des vérités éternelles dans les opérations intellectuelles: l'école sensualiste l'a complètement méconnu.

En combattant le platonisme exagéré de son compatriote et contemporain Cudworth[3], Locke est tombé dans l'excès opposé, et il conteste aux vérités éternelles leur place légitime dans nos opérations intellectuelles.

(1) In IV Metaphysicorum l. VI.
(2) Iª p., q. LXXIX, a. 8.
(3) Cudworth, Système intellectuel, ch. v, § 112-113 et seq.

Après avoir repoussé, et avec raison, l'hypothèse des idées innées, il énonce les trois propositions suivantes [1] :

1° L'évidence immédiate n'est pas le privilège exclusif des vérités éternelles.

2° Elles ne sont pas les premières connues.

3° Loin d'être la base de nos connaissances, elles ne sont pas d'une grande importance dans l'acquisition de la science.

1° « La connaissance consiste, dit Locke, dans « la perception de la convenance ou de la « disconvenance des idées; or, partout où cette « convenance ou cette disconvenance est aperçue « immédiatement par elle-même, sans l'intermédiaire ou le secours d'aucune autre idée, « notre connaissance est évidente par elle-« même.....

« Cela étant ainsi, voyons présentement si cette « *évidence immédiate* ne convient qu'à ces pro-« positions auxquelles on donne communé-« ment le nom de Maximes et qui ont l'avantage « de passer pour axiomes. Il est tout visible « que plusieurs autres vérités que l'on ne recon-« naît point pour axiomes sont aussi évidentes « par elles-mêmes que ces sortes de proposi-« tions....

« Car premièrement, la perception immédiate

(1) Essai sur l'entendement humain. l. IV, ch. VII.

« d'une convenance ou disconvenance d'identité « étant fondée sur ce que l'esprit a des idées « distinctes, elle nous fournit autant de propo- « sitions évidentes par elles-mêmes que nous « avons d'idées distinctes. »

Le principe sur lequel se base Locke pour prouver que l'évidence immédiate n'est pas le privilège exclusif des vérités éternelles est faux. Il ne suffit pas, en effet, pour constituer l'évidence immédiate, que l'esprit constate la convenance ou la disconvenance entre les idées; il faut de plus et surtout que les deux termes soient connus par eux-mêmes : si je ne les connais que médiatement, ils ne peuvent me fournir que les éléments d'une connaissance médiate. Locke confond la connaissance immédiate d'une proposition dont l'énoncé seul suffit pour en faire accepter l'évidence, avec le jugement qui prononce la convenance ou la disconvenance du sujet et de l'attribut. Quand je dis : Le plomb est lourd, je formule un jugement vrai; mais cette vérité m'arrive indirectement, c'est-à-dire après l'expérience qui m'a révélé la lourdeur du plomb.

C'est surtout dans le développement qui suit, qu'apparaît la fausseté du principe sur lequel s'appuie le philosophe.

« Quiconque, dit-il, a quelque connaissance, « a diverses idées distinctes qui sont comme le

« fondement de cette connaissance; et le premier « acte de l'esprit, sans quoi il ne peut être « jamais capable d'aucune connaissance, consiste « à connaître chacune de ses idées par elle-même, « et à la distinguer de toute autre. Chacun voit « en lui-même qu'il connaît les idées qu'il a « dans l'esprit, qu'il connaît aussi, quand c'est « qu'une idée est présente à son entendement et « ce qu'elle est; et que lorsqu'il y en a plus d'une, « il les connaît distinctement sans les confondre « l'une avec l'autre. Ce qu'étant toujours ainsi, « (car il est impossible qu'il n'aperçoive point ce « qu'il aperçoit), il ne peut jamais douter qu'une « idée qu'il a dans l'esprit n'y soit actuellement « et ne soit ce qu'elle est; et que deux idées dis- « tinctes qu'il a dans l'esprit n'y soient effective- « ment et ne soient deux idées. Ainsi, toutes ces « sortes d'affirmations ou de négations se font « sans qu'il soit possible d'hésiter, d'avoir aucun « doute ou aucune incertitude à leur égard; et « nous ne pouvons nous éviter d'y donner notre « consentement dès que nous les comprenons...

« Par conséquent, toutes les fois que l'esprit « vient à considérer attentivement une proposi- « tion, en sorte qu'il aperçoive que les deux idées « qui sont signifiées par les termes dont elle est « composée et affirmée ou niée l'une de l'autre, « ne sont qu'une même idée ou sont différentes, « dès lors il est infailliblement certain de la

« vérité d'une telle proposition ; *et cela également* « soit que ces propositions soient composées de « termes qui signifient des idées plus ou moins « générales ; par exemple, soit que l'idée générale « de l'être soit affirmée d'elle-même, comme « dans cette proposition, *Tout ce qui est ;* ou « qu'une idée particulière soit affirmée d'elle-« même, comme *un homme est un homme* ou *ce* « *qui est blanc est blanc ;* soit que l'idée de l'être « en général soit niée du non être qui est (si « j'ose ainsi parler) la seule idée différente de l'être, « comme dans cette autre proposition : Il est impos-« sible qu'une chose soit et ne soit pas, ou que « l'idée de quelque être particulier soit niée d'une « autre qui en est différente, comme *un homme* « *n'est pas un cheval, le rouge n'est pas le bleu...*

« Par conséquent, le privilège d'être *évident* « *par soi-même* n'appartient point uniquement « et par un droit particulier à ces deux proposi-« tions générales : *Tout ce qui est est* et *il est* « *impossible qu'une même chose soit et ne soit pas* « *en même temps.....*

« Il est tout visible que l'esprit connaît et « aperçoit que l'idée du blanc est l'idée du blanc « et non celle du bleu ; et que, lorsque l'idée du « blanc est dans l'esprit, elle y est et n'en est « pas absente, qu'il l'aperçoit, dis-je, claire-« ment et le connaît si certainement sans le « secours d'aucune preuve, ou sans réfléchir sur

« aucune de ces deux propositions générales,
« que la considération de ces axiomes ne peut
« rien ajouter à l'évidence ou à la certitude de la
« connaissance qu'il a de ces choses. »

L'erreur de Locke est manifeste : il confond l'évidence immédiate avec l'évidence médiate.

L'évidence immédiate d'un jugement est celle qui s'impose fatalement et au simple énoncé d'une proposition, dont les termes sont connus par eux-mêmes et dont la convenance ou la disconvenance est saisie aussitôt que la proposition est formulée, comme par exemple : *Ce qui est est; le tout est plus grand que sa partie*, etc.

Les exemples choisis par Locke ont-ils ce caractère? Evidemment non; car qui ne voit que des idées d'homme, de cheval, de blanc ou de bleu sont des notions acquises par l'expérience, et que si je n'ai jamais vu de blanc je ne pourrais pas affirmer que le blanc n'est pas le bleu. Sans doute, quand je sais ce que c'est que l'homme, le cheval, le blanc et le bleu, je sais par cela même que l'homme n'est pas le cheval, et que le blanc n'est pas le bleu; mais quand je tire cette conclusion, je suppose nécessairement une étude préalable qui m'a fait connaître les objets représentés par les termes de ces propositions, et, cette connaissance obtenue, j'arrive à la certitude de cet énoncé : le blanc n'est pas le bleu. Cette certitude est *médiate*, car je ne l'obtiens qu'après m'être

assuré de ce que c'est que le blanc et le bleu.

Suis-je obligé de faire ce travail préliminaire pour cette proposition : *Ce qui est est ?* Non, il suffit de l'énoncer pour que je l'accepte immédiatement, et que j'en sois absolument certain.

Locke ajoute que ces propositions générales ne contribuent en rien à la connaissance que nous avons des choses ; il se trompe encore.

Pourquoi puis-je affirmer que le blanc n'est pas le bleu ? C'est, que j'y réfléchisse ou non, en vertu de ce principe fondamental : qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas. Car si je ne suis pas certain de cette dernière proposition, qui me dira que le blanc n'est pas le bleu ? Si cette proposition est fausse, ou si elle est douteuse, s'il est possible qu'une chose soit ou ne soit pas [1], pourquoi le blanc ne serait-il pas aussi le bleu ?

Cet axiome est donc toujours au fond de tous nos jugements, il est la grande lumière qui donne leur valeur à nos affirmations et à nos négations.

2° Examinons la seconde thèse, dans laquelle Locke soutient que les axiomes ne sont pas les premières vérités connues : elle repose encore sur une confusion entre la connaissance inconsciente et la connaissance raisonnée.

(1) Dans l'axiome cité, il s'agit de l'*être* d'une chose : nous l'appliquons, pour le cas présent, à une qualité ; mais la force du raisonnement est la même.

« La règle qu'on pose dans les écoles, dit « Locke [1], que tout raisonnement vient de choses « déjà connues et déjà accordées, semble faire « regarder ces maximes comme le fondement de « toute autre connaissance, et comme des choses « déjà connues, par où l'on entend, je crois, ces « deux choses : la première que ces maximes sont « des vérités les premières connues à l'esprit; et la « seconde que les autres parties de nos connais- « sances dépendent de ces axiomes. »

Pour bien comprendre la pensée du philosophe, il faut se rappeler qu'il était l'ennemi déclaré du système des idées innées; or le passage que nous discutons maintenant se ressent de l'ardeur avec laquelle il les a combattues; mais il ne se tient pas dans la limite du vrai, tant il est difficile de ne pas tomber dans l'excès contraire à la doctrine qu'on n'accepte pas.

S'il y avait quelque idée innée, dit-il, ce serait à coup sûr ces vérités éternelles et nécessaires que nous nommons axiomes; or une preuve qu'elles ne sont pas innées, c'est qu'elles ne sont pas les premières connues; donc, ni ces idées, ni aucune autre n'est innée. Il a déjà essayé de prouver sa mineure au chapitre 1er du premier livre de son ouvrage, et son raisonnement est le même que celui qu'il développe au chapitre VIIe du livre IVe.

(1) Loco citato, § 8.

Sans vouloir traiter actuellement la question des idées innées, disons cependant tout de suite que nous n'admettons pas l'*innéité* des premiers principes. Mais ils sont la loi primordiale de l'intelligence, toute opération intellectuelle les suppose nécessairement, on ne peut pas concevoir une raison humaine ne les acceptant pas, pas plus qu'on ne peut comprendre le mouvement sans les notions de *prius et posterius*. L'âme est à l'origine une table rase sur laquelle rien n'est écrit, et à son premier réveil, aussitôt qu'une idée germe dans l'intelligence, elle saisit tout d'abord la notion d'être et les premiers principes. Cette perception est d'abord vague, confuse, inconsciente; elle devient ensuite claire et précise par l'étude, la réflexion et le développement du sens intime. Les premiers principes sont donc la condition *sine qua non* de toute opération intellectuelle; ils sont la loi de la raison comme la gravitation est la loi des corps.

« Il paraît évident par l'expérience, dit Locke, « que ces vérités ne sont pas les premières « connues. En effet, qui ne s'aperçoit qu'un enfant « connaît certainement qu'un étranger n'est pas « sa mère, que la verge qu'il craint n'est pas « le sucre qu'on lui présente, longtemps avant « de savoir qu'*il est impossible qu'une chose* « *soit et ne soit pas* (1). »

(1) Essai sur l'entendement humain, liv. IV, ch. VII, 9.

« De même un jeune sauvage a peut-être la tête « remplie d'idées d'amour et de chasse, selon « que ces choses sont en usage parmi ses sem- « blables. Mais si l'on s'attend à voir dans l'esprit « d'un jeune enfant sans instruction, ou d'un « grossier habitant des bois, ces maximes abs- « traites et ces premiers principes des sciences, « on sera fort trompé, à mon avis. Dans les « cabanes des Indiens, on ne parle guère de ces « sortes de propositions générales, et elles entrent « encore moins dans l'esprit des enfants et dans « l'âme de ces pauvres *innocents*, en qui il ne « paraît aucune étincelle d'esprit. Mais où elles « sont fort connues, ces maximes, c'est dans les « écoles et dans les académies où l'on fait profes- « sion de science, où l'on est accoutumé à une « espèce de savoir et à des entretiens qui con- « sistent dans des disputes sur des matières « abstraites (1). »

Toute l'argumentation de Locke repose sur une équivoque. Il est clair que si vous dites à un enfant ou à un sauvage : *Savez-vous bien qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas*, il vous regardera sans même comprendre vos paroles; mais si vous soutenez à un enfant qu'un étranger est sa mère, à un sauvage que sa flèche est sa cabane, leurs négations vous apprendront que, sans même se douter que les savants ont réduit

(1) Essai sur l'Entendement humain, liv. I, ch. I, § 27.

en formule ces vérités incontestables, ils savent parfaitement, l'un, qu'un étranger n'est pas sa mère, et l'autre, que sa flèche n'est pas sa cabane. Il est probable que cette maxime *le tout est plus grand que sa partie* n'a jamais été entendue dans la hutte des Esquimaux ni sous les toits de latanier des Chactas; mais si vous dites à un Esquimau que la dent d'un phoque est aussi grande que le phoque tout entier, à un Chactas qu'un arbre est aussi grand que toute la forêt, vous vous convaincrez qu'ils ont irrésistiblement conscience d'une vérité dont ils ignorent la formule, mais dont ils sont certains aussi fortement que ceux qui, dans les académies, discutent sur des matières abstraites.

Locke n'a donc pas pris garde que ces maximes ne sont que l'expression de vérités invinciblement enracinées dans l'intelligence humaine.

3° Il veut prouver en troisième lieu « que ces « maximes tant vantées ne sont pas les principes « et les fondements de toutes nos autres connais- « sances. Car s'il y a quantité d'autres vérités qui « soient autant évidentes par elles-mêmes que « ces maximes et plusieurs même qui nous sont « plus tôt connues qu'elles, il est impossible que « ces maximes soient les principes d'où nous « déduisons toutes les autres vérités [1].

Il choisit ses exemples dans les nombres et

[1] Loco cit., liv. IV, ch. VII, § 10.

soutient qu'on n'a besoin d'aucun autre principe pour prouver que deux et deux font quatre et que l'on connaît avec certitude qu'un et deux font trois avant de s'être assuré que *le tout est égal à ses moitiés prises ensemble.*

Quant au premier exemple, nous reconnaissons qu'en effet il n'est pas besoin d'un autre principe pour prouver que deux et deux font quatre; car cette proposition est évidente par elle-même. Il est impossible, en effet, de ne pas voir que si on ajoute deux unités à deux unités, le total sera quatre, que l'on connaisse ou non le mot unité ou le mot quatre.

Quant au second cas, nous soutenons que, soit pour l'exemple choisi par Locke, soit pour tout autre tiré des nombres, la connaissance de la vérité des diverses propositions est *directe*, s'il s'agit de nombres composés de peu d'unités, mais que dans les propositions exprimant les nombres supérieurs, la connaissance repose tout entière sur ces principes : *Le tout est égal à ses parties prises ensemble; la partie n'est pas égale au tout ; le tout est plus grand qu'une de ses parties.* Nous trouvons, en effet, l'une de ces trois propositions au fond de toutes les combinaisons que nous pouvons faire avec les nombres. Dire avec Locke que ces principes ne sont pas la base de nos connaissances, parce que nous ne les avons pas sous les yeux quand nous combinons

les nombres, c'est retomber dans l'équivoque que nous avons relevée tout à l'heure et saper tout l'édifice de la connaissance humaine.

« Il n'est pas moins visible, continue le philo-
« sophe, qu'elles (ces maximes, ces vérités éter-
« nelles) ne sont ni n'ont jamais été les fondements
« d'aucune science. Je sais bien que, sur la foi des
« scolastiques, on parle beaucoup des sciences et
« des maximes sur lesquelles ces sciences sont
« fondées. Mais je n'ai point eu encore le bonheur
« de rencontrer quelqu'une de ces sciences et
« moins encore aucune qui soit bâtie sur ces deux
« maximes : *Ce qui est est; et il est impossible*
« *qu'une même chose soit et ne soit pas en même*
« *temps* (1). »

Locke ne voit donc pas que cette base inébranlable de la connaissance humaine, *ce qui est est*, se trouve au fond de toutes les sciences, qu'une analyse pénétrante et qui remonte à la source première doit inévitablement la rencontrer dans toute science vraie, et qu'une science qui ne repose pas sur cette base n'est qu'un enchaînement de sophismes.

Que connaissons-nous, en effet? L'être et rien que l'être. Si, en creusant une science, je trouve à son origine : *Ce qui est n'est pas*, ou plutôt : *Ce qu'on a cru être n'est pas*, je juge avec certitude que cette science est fausse. Si, au contraire, je

(1) Ibid., § 11.

rencontre cette affirmation d'où découlent toutes les autres: *Ce qui est est*, et si je constate que toutes les déductions se rattachent logiquement à elle, j'affirme la vérité de cette science. Sur quel fondement pouvons-nous bâtir si ce n'est sur celui-là? Que pouvons-nous étudier si ce n'est l'être? Ce n'est certainement pas le *non-être;* par conséquent, ce principe est le fondement non seulement d'une science particulière, mais encore de toute science.

Locke va plus loin; après avoir nié que les vérités soient la base des sciences, il soutient qu'elles ne contribuent en rien à leur progrès : « M. Newton, dit-il, a démontré dans son livre (1), « qu'on ne peut assez admirer, plusieurs proposi- « tions qui sont tout autant de nouvelles vérités, « inconnues auparavant dans le monde, et qui « ont porté la connaissance des Mathématiques « plus avant qu'elle n'avait été encore; mais ce « n'est point en recourant à ces maximes générales, « *ce qui est est; le tout est plus grand que sa partie*, « et autres semblables, qu'il a fait ces belles décou- « vertes (2). »

Il est clair que ces maximes ne nous aident pas *directement* à mesurer la distance du soleil et la hauteur des montagnes de la lune; mais nous les trouvons, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, au fond de toutes nos connaissances.

(1) Philosophiæ naturalis principia mathematica.

(2) Ibid.

Dire qu'elles ne sont d'aucune utilité pour le progrès des sciences, parce qu'elles ne sont pas *la lumière immédiate* qui éclaire les conclusions particulières, c'est-à-dire que, par exemple, dans un syllogisme, soit déductif, soit inductif, la majeure est inutile parce qu'elle ne contient qu'une proposition générale; que la mineure n'a qu'une médiocre importance, parce que, tout en se rapprochant beaucoup de la conclusion elle n'est pas cependant la conclusion elle-même; qu'enfin, la seule donnée certaine de toute science est la conclusion. N'est-il pas facile de voir que la conclusion n'a de valeur qu'autant qu'elle est intimement liée à la mineure et que celle-ci tire toute sa force de l'évidence de la majeure. Or, dans toute science, il y a ces trois choses : un principe général qui l'engendre, des propositions intermédiaires qui en découlent, et enfin des conclusions particulières qui ne sont vraies qu'autant qu'elles sont contenues dans les propositions intermédiaires et celles-ci dans le principe général.

Condillac, tout pénétré de la valeur de la méthode analytique, paraît faire peu de cas de la synthèse et, par conséquent, de ces principes féconds qui sont à la fois la source et la conclusion dernière de la science.

« La facilité d'abstraire et de décomposer a « introduit de *bonne heure*, dit-il, l'usage des pro- « positions générales. On ne peut être longtemps « sans s'apercevoir qu'étant le résultat de plusieurs « connaissances particulières, elles sont propres à « soulager la mémoire et à donner de la précision « aux discours (1). »

En disant que la facilité d'abstraire a introduit de *bonne heure* les maximes générales, Condillac paraît supposer que l'intelligence peut s'en passer et que si l'abstraction n'eût pas été si facile, on aurait pu longtemps raisonner sans en venir aux principes. Cette donnée est fausse, car les maximes générales étant absolument nécessaires pour tout travail intellectuel, ce n'est pas de *bonne heure*, mais immédiatement qu'elles ont été introduites, à l'état raisonné ou instinctif.

Condillac veut, comme Locke, prouver l'inutilité des premiers principes dans la formation et le progrès des sciences : « Les premières décou- « vertes dans les sciences, dit-il, ont été si simples « et si faciles, que les hommes les firent sans le « secours d'aucune méthode ; ils ne purent même « imaginer des règles qu'après avoir fait des pro- « grès qui, les ayant mis dans la situation de « remarquer comment ils étaient arrivés à quelques « vérités, leur firent connaître comment ils pou-

(1) Essai sur l'origine des connaissances humaines, Iʳᵉ partie, ch. VII.

« vaient parvenir à d'autres. Ainsi ceux qui firent « les premières découvertes ne purent montrer « quelle route il fallait prendre pour les suivre, « puisqu'eux-mêmes ils ne savaient pas encore « quelle route ils avaient tenue. Il ne leur resta « d'autres moyens pour en montrer la certitude « que de faire voir qu'elles s'accordaient avec les « propositions générales que personne ne révo- « quait en doute. *Cela fit croire que ces proposi- « tions étaient la vraie source de nos connaissances.* « On leur donne, en conséquence, le nom de prin- « cipes. »

Le raisonnement de Condillac est, quant au fond, absolument le même que celui de Locke. Peu importe, pour le moment, la manière dont se font les découvertes scientifiques: elles sont l'effet tantôt du hasard, tantôt le résultat de longues méditations; sait-on comment on y arrive? Dans le premier cas, on l'ignore souvent; dans le second, on le sait parfaitement. Mais quand un inventeur veut prouver que sa découverte est certaine, il fait voir qu'elle s'accorde avec les propositions générales de la science dont il s'occupe que personne ne révoque en doute, et il n'a pas d'autre moyen pour faire accepter ses conclusions, *ce qui fait croire*, dit Condillac, *que ces propositions sont la source de nos connaissances*. Il y a dans cette phrase une équivoque qu'il faut démêler à l'aide d'une distinction. Condillac veut-il parler

de la source médiate ou immédiate de nos connaissances? S'il s'agit de la source immédiate, nous avouons que, dans certains cas, le hasard peut être la cause d'une découverte; mais souvent, même dans ce cas, une proposition générale n'est jamais bien éloignée de la circonstance fortuite de telle ou telle découverte. Ainsi, pour ne citer que l'exemple connu de tout le monde : Quand Newton vit tomber la pomme, le principe général *tout effet a une cause* se présenta à son esprit. S'il s'agit de la source médiate, il est incontestable qu'elle se trouve dans les premières vérités qui en sont les principes éloignés, mais certains, et la preuve, c'est que, de l'aveu même de Condillac, on doit remonter jusqu'à elles pour prouver la vérité d'une science. Or pourquoi cette nécessité, si les conclusions particulières ne se rattachent pas aux premiers principes par un lien indissoluble et nécessaire.

« L'inutilité et l'abus des principes, continue « Condillac, paraît surtout dans la synthèse : « méthode où il semble qu'il soit défendu à la « vérité de paraître qu'elle n'ait été précédée d'un « grand nombre d'axiomes, de définitions et « d'autres propositions prétendues fécondes (1). »

Sur quoi donc s'appuiera la vérité, si ce n'est sur un principe certain? Le but même de l'anayse n'est-il pas de constater d'abord la vérité des

(1) Ibid., § 63.

faits et de remonter ensuite à la loi qui les régit, car la science ne peut se contenter de grouper des faits sans liens communs. Or, cette loi n'est-elle pas une synthèse? Cette synthèse particulière ne doit-elle pas, pour être vraie, s'appuyer sur un principe plus général, et, en dernier lieu, sur le principe *ce qui est est*. Je ne vois donc pas en quoi ces principes sont inutiles dans la méthode synthétique, et, quoi qu'en dise Condillac, la vérité ne peut être défendue qu'à la condition de paraître accompagnée d'axiomes et de définitions.

Ce qui a égaré le philosophe dans cette question des premiers principes, c'est qu'il n'a pas voulu voir que les deux méthodes, la méthode synthétique et la méthode analytique, sont également nécessaires dans la recherche de la vérité : l'analyse nous fournit les matériaux, mais c'est la synthèse qui élève l'édifice et qui le couronne; or, Condillac n'estime que l'analyse : « Elle est le « vrai secret des découvertes, dit-il, parce qu'elle « nous fait toujours remonter à l'origine des « choses..... Ce n'est point avec le secours des « propositions générales qu'elle cherche la vérité, « mais toujours par une espèce de calcul, c'est-à- « dire en composant et en décomposant les notions, « pour les comparer de la manière la plus favo- « rable aux découvertes qu'on a en vue..... par « ce détail, on voit qu'elle est *la seule méthode* « qui puisse donner de l'évidence à nos raisonne-

« ments ; *et par conséquent la seule* qu'on doive « suivre dans la recherche de la vérité (1). »

Cependant Condillac ne peut nier l'importance des vérités générales particulières, il la reconnaît à la fin de ce chapitre VII ; mais son exclusivisme en faveur de la méthode analytique lui a dérobé la vue des vérités générales universelles, c'est-à-dire des vérités nécessaires et éternelles.

Kant, comme Descartes, s'est mis en face de sa pensée et, négligeant tout le reste, il a essayé d'élever l'édifice sur ce fondement. Seulement Descartes a senti qu'il lui fallait un point d'appui plus solide et il l'a cherché dans les preuves de l'existence de Dieu. Kant, plus logique, mais plus téméraire, n'a voulu devoir qu'à sa pensée tout son système philosophique.

D'après Kant, toutes nos connaissances sont de deux sortes : les unes sont expérimentales, et les autres ont leur source unique dans l'entendement. Les premières sont empiriques *à posteriori*, les secondes sont rationnelles *à priori* ; mais dans ces dernières, il faut bien distinguer les concepts *à*

(1) Ibid., § 66.

priori purs de ceux qui contiennent quelque chose d'empirique (1).

Nous pourrions nier à Kant la justesse de cette dernière distinction, car toutes nos connaissances (il l'avoue lui-même) (2) commençant par l'expérience, il est fort douteux que nous ayons des concepts *à priori* purs auxquels il ne se mêle rien d'empirique; cependant n'insistons pas et demandons à Kant d'où ces concepts tirent leur valeur.

Une philosophie sage répondrait, avec saint Thomas, qu'ils reposent sur un double principe : d'un côté leur réalité objective, et de l'autre la nature même de notre raison qui est obligée de les accepter. Or, Kant ne considère que ce dernier élément, et il l'outre à ce point qu'il détruit toute réalité objective.

Pour lui, en effet, ce n'est pas l'objet qui mesure et qui détermine la raison, c'est au contraire la raison qui mesure et détermine les objets : « Jusqu'ici, dit-il, l'on a cru que toute notre « connaissance devait se régler d'après les objets ; « mais tous nos efforts pour décider quelque « chose *à priori* sur ces objets au moyen de con- « cepts, afin d'accroître par là notre connaissance, « sont restés sans succès dans cette supposition. « Essayons donc si on ne réussirait pas mieux

(1) Critique de la raison pure. Introduction, pages 33, 34. Traduction de M. Tissot.

(2) Ibid., § 1.

« dans les problèmes métaphysiques *en suppo-*
« *sant que les objets doivent* se régler sur nos
« connaissances (1). »

Ce principe, nouveau en philosophie, est le renversement de la Métaphysique. Si c'est la raison qui doit régler son objet, c'est donc elle qui lui donne des lois au lieu d'en recevoir, c'est elle qui *fait* la vérité; car dans ce système, la vérité ne sera plus l'équation de l'intelligence et de l'objet compris, elle sera la subordination de l'objet à la raison, et une chose ne sera vraie que si je la juge telle. C'est la raison qui devient le centre vers lequel tout doit graviter; elle n'a pas à s'inquiéter de ce qui est en dehors d'elle puisque tout doit se courber sous sa loi, elle sera la dispensatrice souveraine de l'être ou du néant,

(1) Critique de la raison pure. Préface, page 11. Le principe de Kant est une hypothèse pure; par conséquent le système croule puisqu'il repose sur une supposition absolument gratuite. Saint Thomas, en cent endroits, enseigne une doctrine diamétralement opposée à celle de Kant. Pour Kant, c'est l'entendement qui crée la vérité objective, et il faut, pour qu'ils soient vrais, que les objets se conforment à l'idée que j'en conçois. Qui ne voit la fausseté de cette proposition? L'entendement se forge une conception et il faut que l'objet s'y adapte! C'est le contraire qui est vrai; ce n'est pas le concept qui fait la vérité d'un objet, c'est la conformité de l'objet et du concept. J'ai beau avoir l'idée d'un arbre, si l'objet ne correspond pas à l'idée, je suis dans l'erreur. La thèse de Kant est donc fausse; elle est, en outre, dangereuse et impie, car elle attribue à l'intelligence humaine un rôle qui n'appartient qu'à l'intelligence divine.

de la vérité ou de l'erreur, en d'autres termes elle sera Dieu, car d'après saint Thomas et d'après le bon sens, c'est l'intelligence divine qui est la mesure et la règle des objets. Kant a changé tout cela : d'après lui, c'est la raison qui revêt les objets de la forme qui les rend compréhensibles ; pour le contingent, c'est l'espace(1) et le temps (2); pour le nécessaire, c'est la catégorie ou la loi de l'entendement, unité, réalité, substance, possibilité, etc. Le lien commun entre l'intuition pure et la nécessité est l'espace et le temps ; si la raison veut franchir cette limite, elle tombe de contradictions en contraditions.

Il est facile de voir que, d'après cette philosophie, les grands principes de l'intelligence ont toute leur raison d'être dans le sujet pensant. Si c'est l'intelligence, en effet, qui *revêt de nécessité* certaines notions fournies par l'intuition pure, c'est elle qui fait la nécessité, l'éternité et l'universalité de ces notions. Les vérités éternelles ne sont donc que des formes idéales. Kant réduit la Métaphysique à n'être qu'une science toute d'abstraction, n'ayant de réalité ni dans l'intelligence,

(1) L'espace est une représentation nécessaire *à priori* qui sert de fondement à toutes les représentations extérieures. Ibid., page 63.

(2) Le temps est la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. Ibid., page 73.

:ar les catégories de Kant ne sont que des con-:epts, ni en Dieu, car lorsque la raison veut dé-)asser le cercle des connaissances *à posteriori*)u *à priori*, elle tombe dans un dédale de pro-)ositions dont on ne peut, avec une égale force,)rouver la vérité ou la fausseté : la Métaphysique 1'est donc qu'un jeu de l'esprit, un édifice idéal 1ui n'a de point d'appui nulle part (1).

(1) Kant n'accepte aucune preuve métaphysique de l'exis-ence de Dieu ; il ne reconnaît sur ce sujet que l'autorité de ı foi.

CHAPITRE VII

Les Idées Divines

EN QUOI ELLES DIFFÈRENT DES VÉRITÉS ÉTERNELLES. — OPINION DE SAINT THOMAS SUR LA THÉORIE PLATONICIENNE DES IDÉES. — EXAMEN CRITIQUE DES TEXTES DE PLATON.

Le problème des idées divines se rapproche beaucoup de celui des vérités éternelles, au point que certains philosophes ont parfois confondu les deux questions ; il y a pourtant d'importantes distinctions à faire.

Les vérités éternelles sont du domaine de l'intelligence spéculative, c'est-à-dire qu'elles sont l'objet de la pure contemplation divine, tandis que l'idée suppose la réalisation *ad extra* possible ou réelle d'un objet contemplé et elle appartient à l'intelligence pratique. L'intelligence spéculative et l'intelligence pratique ne sont pas deux facultés distinctes, elles ne diffèrent que par l'in-

tention de l'agent : dans le premier cas il voit, dans le second il se propose de mettre en pratique ce qu'il a vu [1]. Quand un architecte a conçu le plan d'un édifice, il peut en demeurer là, comme il peut aussi le réaliser; l'intelligence spéculative devient pratique quand l'agent se met à l'œuvre.

Les vérités éternelles sont toutes d'une nécessité absolue et aucune ne dépend de la volonté de Dieu : Dieu ne peut pas faire que deux et deux égalent cinq, pas plus qu'Il ne peut vouloir que sous le même rapport une chose soit et ne soit pas.

Les idées divines ne sont nécessaires que *dans un sens* [2] : elles sont nécessaires par rapport à l'essence divine, c'est-à-dire que la science de Dieu étant illimitée, Dieu voit tous les modes sous lesquels son essence peut être participée et imitée, ces modes sont les idées des êtres possibles ou réels, et elles sont nécessaires comme la science divine elle-même. Mais tous les êtres possibles n'ont pas été réalisés et, dans le choix qu'Il a fait pour en produire quelques uns *ad extra*, Dieu a agi avec une entière liberté, c'est dans ce dernier sens que les idées divines sont libres.

On peut encore assigner une troisième distinction entre les vérités éternelles et les idées divines,

(I) I p., q. LXXIX, a. 11.

(2) Voir l'opuscule du Père Van der Berg, Ord. præd.: Des idées divines, p. 72.

elle est sans doute moins importante que les précédentes, mais il n'est pas inutile de la faire remarquer.

Les vérités éternelles guident le philosophe dans ses spéculations métaphysiques, les idées divines sont *l'idéal* que l'artiste entrevoit au loin et qu'il s'efforce de reproduire en désespérant d'égaler jamais la perfection supérieure qu'il a rêvée.

La question de l'existence des idées divines ne soulève aucune sérieuse difficulté. Il faut admettre une idée génératrice, dit saint Thomas [1], dans tout ce qui n'est pas le produit du hasard, car un agent n'entrerait pas en activité pour atteindre un but déterminé, s'il n'en avait une idée préconçue. Un architecte n'élèvera pas un édifice dont il n'aura pas le plan, et, s'il le fait construire, c'est qu'évidemment il en a l'idée. Le monde n'est pas l'effet du hasard, Dieu qui l'a créé a donc en Lui les archétypes d'après lesquels il a réalisé son œuvre : ces archétypes sont les idées divines.

Il y a donc en Dieu, à un degré éminent, l'idée de tout ce qui a été fait, depuis l'ange jusqu'au plus petit des insectes, depuis les soleils jusqu'à l'atome. Sans doute, l'infirmité inhérente à la créature n'a pas permis à Dieu de reproduire, avec tout l'éclat de sa beauté, l'idéal qu'Il contemple dans sa pensée; l'étoile est plus belle en

(1) I p., q. XV, a. 1.

Dieu que dans le ciel, la lumière est plus douce et plus pure sous le regard de Dieu que sur les faîtes qu'elle illumine, jamais les chants qui s'élèvent du fond des forêts ou les cris sublimes des tempêtes n'égaleront les harmonies que Dieu écoute et qu'il ne pouvait confier à une lyre créée, sans la briser; et cependant, malgré ses défaillances, la création est si belle ! Que doit-elle donc être dans la pensée divine? C'est à cette hauteur que doit s'élever l'artiste, c'est vers cet idéal qu'il doit diriger ses aspirations et tous les rêves de son génie, ce n'est qu'à cette condition que l'art est une chose sacrée :

« L'idéal est l'objet de la contemplation pas-« sionnée de l'artiste. Assidûment et silencieuse-« ment médité, sans cesse épuré par la réflexion « et vivifié par le sentiment, il échauffe le génie « et lui inspire l'irrésistible besoin de le voir réa-« lisé et vivant. Pour cela, le génie prend dans la « nature tous les matériaux qui le peuvent servir, « et leur appliquant sa main puissante, comme « Michel-Ange imprimait son ciseau sur le marbre « docile, il en tire des œuvres qui n'ont pas de « modèle dans la nature, qui n'imitent pas autre « chose que l'idéal rêvé ou conçu.....

« La vraie beauté est la beauté idéale, et la « *beauté idéale* est un reflet de l'infini. Ainsi, l'art « est par lui-même essentiellement moral et reli-« gieux; car, à moins de manquer à sa propre loi,

« à son propre génie, il exprime partout dans ses « œuvres la beauté éternelle. Enchaîné de toutes « parts à la matière par d'inflexibles liens, « travaillant sur une pierre inanimée, sur des sons « incertains et fugitifs, sur des paroles d'une si- « gnification bornée et finie, l'art leur communi- « que, avec la forme précise qui s'adresse à tel ou « tel sens, un caractère mystérieux qui s'adresse « à l'imagination et à l'âme, les arrache à la réa- « lité et les emporte doucement ou violemment « dans des régions inconnues. Toute œuvre d'art, « quelle que soit sa forme, petite ou grande, figu- « rée, chantée ou parlée, toute œuvre d'art, vrai- « ment belle ou sublime, jette l'âme dans une « rêverie gracieuse ou sévère qui l'élève vers l'in- « fini (1). »

Ces archétypes, dont la réalisation lointaine est la suprême ambition de l'artiste, ne sont en réalité que l'essence divine considérée, non par rapport à Dieu même, mais en tant que mise en regard des choses créées: *secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum* (2). Ils sont multiples, car il n'existe rien qui n'ait son modèle dans l'intelligence de Dieu; mais cette multiplicité ne répugne pas à la simplicité de l'essence divine.

(1) Cousin, Du Vrai, du Beau et du Bien, 13e édit., pages 177-188.

(2) I p., q. XV, a. 1, ad. 2.

Si l'on veut juger de l'unité de l'intelligence, dit saint Thomas [1], il faut considérer le principe premier d'où découle l'acte intellectuel, et non la diversité des objets contemplés. Les archétypes sont principes d'opérations dans ce sens que, pour les réaliser, Dieu devait évidemment les posséder, mais ils ne sont pas principe premier qui les met sous le regard de Dieu. Non : Dieu les voit par son intelligence qui se confond avec son essence; l'essence étant *une*, on doit donc conclure que la multiplicité des idées ne détruit pas l'unité divine.

On sait la place importante qu'occupent *les Idées* dans les théories platoniciennes ; mais les philosophes discutent encore pour savoir si Platon les a mises dans l'intelligence divine ou s'il en a fait des existences séparées indépendantes de la Divinité. Saint Thomas d'Aquin ne manque jamais d'affirmer que, d'après Platon, les Idées sont séparées de Dieu [2]; mais les fervents disciples du philosophe repoussent cette accusation comme une calomnie. Le débat porte donc sur une question de fait qui ne peut être éclairée que

(1) De Verit., q. III, art. 2, ad. 9.

(2) Voir I p., q. LXXXIV, art. 1, 4 et 5. — De Verit., q. III, art. 1.

par un sérieux examen des textes et nous croyons que cette étude est complètement favorable à l'opinion de saint Thomas.

Un des plus illustres et des plus zélés défenseurs de la philosophie platonicienne, Thomassin, traite longuement la question dans son grand ouvrage des Dogmes théologiques [1].

Il cite les nombreux passages de Platon qui prouvent que ce grand philosophe, remontant de l'effet à la cause, a constaté l'existence des essences prototypes, éternelles vérités, principes de toutes les qualités participées, et que ces essences ne sont pas pour Platon des abstractions, mais des réalités : cette thèse est clairement exposée en particulier dans *le Parménide*; mais la lecture attentive du passage le plus saillant de ce dialogue nous confirme dans l'opinion que Platon assignait aux idées une existence indépendante de celle de Dieu; qu'on en juge :

« *Parménide :* Nous ne connaissons ni le beau en soi, ni le bon en soi; ni aucune de ces choses que nous reconnaissons comme des idées *existant* par elles-mêmes. — *Socrate :* J'en ai peur. — Mais voici quelque chose de plus grave encore. — Quoi donc ? — M'accorderas-tu que, s'il y a une science en soi, elle doit être beaucoup plus exacte et plus parfaite que la science qui est en nous ? De même pour la beauté et pour tout le reste. — Oui. —

(1) Tome I, ch. XI, XII.

Et si jamais un être peut posséder la science en soi, ne penseras-tu pas que c'est à Dieu seul, et à nul autre, que peut appartenir la science parfaite? — Nécessairement. — Mais Dieu possédant la science parfaite, pourrait-il connaître ce qui est en nous? — Pourquoi pas? »

On le voit, Platon se pose ouvertement la question de savoir si la science en soi, le Beau en soi, etc., sont réellement en Dieu et Dieu lui-même; et la réponse qu'il met dans la bouche de Parménide nous montre à quel point il dévie du véritable but ; la voici :

« *Parménide :* Parce que nous sommes convenus, Socrate, que les idées ne se rapportent pas à ce qui est parmi nous, ni ce qui est parmi nous aux idées, *mais les idées à elles-mêmes*, et ce qui est parmi nous à ce qui est parmi nous. — Nous en sommes convenus. — Si donc la domination et la science [1] parfaite appartiennent aux dieux, leur domination ne s'exerce jamais sur nous, et leur science ne nous connaîtra jamais, ni nous, ni rien de ce qui nous appartient; mais de même que l'empire que nous possédons ne nous donne aucun empire sur les dieux et que notre science ne connaît rien des choses divines, de même et par la même raison, ils ne peuvent, tout dieux qu'ils sont, ni être nos maîtres ni connaître les choses

(1) Platon fait allusion à des exemples qu'il a cités quelques pages plus haut.

humaines. — Mais, dit Socrate, n'est-il pas trop étrange d'ôter à Dieu la connaissance? — C'est cependant, répond Parménide, ce qui doit nécessairement arriver, cela et bien d'autres choses encore, s'il y a des *idées* des *êtres subsistant en elles-mêmes* et si on tente de déterminer la nature de chacune d'elles (1). »

On ne peut pas exprimer plus nettement que les idées universelles n'existent pas en Dieu, car si Dieu ne connaît pas par elles ce qui se passe parmi nous, pas plus que nous ne connaissons les choses divines, c'est que, d'après Platon, les idées ont une existence séparée, indépendante de Dieu; elles sont par elles-mêmes, et cependant elles ne sont pas Dieu, puisque Dieu ne connaît pas par elles. Platon admet donc une sorte de dualisme, d'un côté les idées et de l'autre Dieu : les textes que nous discuterons tout à l'heure viendront à l'appui de notre conclusion.

Au lieu de prouver sa thèse par un commentaire précis des textes de Platon, Thomassin cite de nombreux passages où quelques Pères de l'Eglise témoignent d'une grande admiration pour les livres du philosophe; mais il ne s'agit pas de savoir ici si les Pères ont beaucoup admiré Platon, il s'agit de démontrer si oui ou non les *idées* étaient, pour lui, en Dieu ou à côté de Dieu. Saint Cyrille

(1) Traduction de M. Cousin, pages 21 et seq.

d'Alexandrie [1] accepte cette dernière opinion, et Thomassin, qui, à tout prix, veut venger Platon, imagine une singulière réponse à l'assertion de saint Cyrille d'Alexandrie : « Non, dit-il, Platon ne se contredit pas en mettant les idées, tantôt en Dieu et tantôt en dehors, car il les place tantôt dans le Verbe et tantôt dans le Père qui sont deux personnes distinctes. Platon seulement se trompe en disant que le Verbe éternel et immuable est cependant d'une autre substance que le Père [2]. »

La faiblesse de cette réponse est palpable. Puisque, pour Platon, le Verbe n'est pas Dieu, il est clair qu'en plaçant les idées dans le Verbe il les met en dehors de Dieu ; si, au contraire, il reconnaît que le Verbe est véritablement Dieu, il suit de là que Platon a admis deux divinités immuables, éternelles, infinies toutes les deux.

M. Cousin a repris la thèse de Thomassin et de tous les disciples de Platon : « Il importe, dit- « il [3], de ne laisser aucun nuage sur ce point « fondamental de la théorie platonicienne.

« D'abord, si quelqu'un prétendait que, dans « Platon, les idées sont des êtres subsistant par « eux-mêmes, sans liens communs entre eux, et « sans rapport avec un centre commun, on lui « opposerait les nombreux endroits du *Timée*, où

(1) Contra Jul.

(2) Dogmes théologiques, ch. XII.

(3) Du Vrai, du Beau et du Bien, leçon IV.

« Platon parle des idées comme formant dans « leur ensemble une unité idéale, qui est la rai- « son de l'unité du monde visible. »

M. Cousin nous oppose le *Timée*, nous lui opposons le *Parménide* où Platon, nous l'avons vu, affirme que les idées ne se rapportent qu'à elles-mêmes et subsistent par elles-mêmes; quant au *Timée*, nous reconnaissons que, dans ce dialogue(1), Platon voulant prouver l'unité du monde admet l'unité des êtres intelligibles; mais cette unité la place-t-il en Dieu? Il n'en dit pas un mot.

M. Cousin continue : « Dira-t-on que ce monde « idéal forme une unité distincte, séparée de Dieu? « Mais, pour soutenir cette assertion, il faut ou- « blier tant de passages de la *République*, où les « rapports de la Vérité et de la science avec le « Bien, c'est-à-dire avec Dieu, sont marqués en « caractères éclatants. »

M. Cousin se hâte trop de conclure par ces mots, *c'est-à-dire avec Dieu*, que le Bien, dans Platon, est Dieu lui-même. Nous allons voir, en effet, que c'est fort douteux. Voici comment s'exprime Platon au livre sixième de la *République* : « Tiens pour certain que ce qui répand sur les « objets de la connaissance la lumière de la Vérité, « ce qui donne à l'âme la faculté de connaître, c'est « l'idée du Bien. Considère cette idée comme le

(1) Le Timée, traduction de M. Cousin, tome XII, p. 121.

« principe de la Science et de la Vérité en tant « qu'elles tombent sous la connaissance; et quel- « que belles que soient la Science et la Vérité, tu « ne te tromperas pas en pensant que l'idée du « Bien en est distincte et les surpasse en beauté. « En effet, comme dans le monde visible on a « raison de penser que la lumière et la vue ont « de l'analogie avec le soleil, mais qu'il serait dérai- « sonnable de prétendre qu'elles sont le soleil, de « même dans l'autre sphère, on peut regarder la « Science et la Vérité comme ayant de l'analogie « avec le Bien; mais on aurait tort de prendre « l'une ou l'autre pour le Bien qui est d'un prix « tout autrement relevé. Tu penses, sans doute, « comme moi, que le soleil ne rend pas seulement « visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne « encore la vie, l'accroissement et la nourriture, « sans être lui-même la vie. De même, tu peux dire « que les êtres intelligibles ne tiennent pas seule- « ment du Bien ce qui les rend intelligibles, mais « encore leur être et leur essence; quoique le Bien « lui-même ne soit point essence, mais quelque « chose de fort au-dessus de l'essence en dignité « et en puissance. »

Ces paroles sont assez belles et les disciples de Platon peuvent en être assez fiers sans essayer d'y découvrir une théorie qui n'y est pas. On peut, en effet, en conclure deux choses: premièrement que Platon met l'idée du Bien fort au-dessus

de la Science et de la Vérité; secondement que ces deux dernières idées ne peuvent exister en dehors du Bien; mais lorsqu'il affirme que la Vérité et la Science sont distinctes de l'idée du Bien, quoiqu'elles aient avec elle une certaine analogie, et lorsqu'il continue sa comparaison du soleil qui donne la vie sans être lui-même la vie, Platon ne semble-t-il pas s'écarter de l'unité absolue qu'il a enseignée dans le *Timée* et se rapprocher du *Parménide*, où il donne aux essences des existences séparées et distinctes?

Quelle est donc cette idée du Bien que Platon met si haut? Est-ce Dieu? M. Cousin l'affirme, en alléguant un passage du livre septième de la *République* qui est, pour le fond, absolument semblable à celui que nous venons de lire. Si ce n'est pas Dieu, ne serait-il pas à craindre que ce ne soit une pure abstraction [1]? La lecture de quelques autres pages de Platon nous fera découvrir peut-être ce que le philosophe entend par l'idée du Bien.

« Tout doute disparaît, continue M. Cousin, « devant ces passages de *Phèdre*, négligés comme « à dessein par les détracteurs de Platon. »

(1) M. Nourrisson, dans son opuscule : Exposition de la théorie platonicienne des idées (p.47), avoue que les disciples de Platon, Speusipe, Xénocrate, et surtout les Alexandrins, ont fait de l'idée du Bien une abstraction. Nous pensons que les disciples ne sont pas seuls responsables de cette erreur.

Pour qu'on ne nous accuse pas d'être du nombre, nous reprenons la citation de plus loin.

« Le lieu qui est au-dessus du ciel, aucun de « nos poètes ne l'a encore célébré; aucun ne le « célébrera jamais dignement. Voici pourtant ce « qui en est, car il ne faut pas craindre de publier « la vérité surtout quand on parle sur la vérité. « L'essence véritable, sans couleur, sans forme, « impalpable, ne peut être contemplée que par le « guide de l'âme, l'intelligence. Autour de l'essence « est la place de la vraie science. Or, la pensée des « dieux qui se nourrit d'intelligence et de science « sans mélange, comme celle de toute âme qui doit « remplir sa destinée, aime à voir l'essence *dont* « *elle était depuis longtemps séparée* et se livre « avec délices à la contemplation de la vérité, « jusqu'au moment où le mouvement circulaire la « rapporte au lieu de son départ. Dans ce trajet, « elle contemple la justice, elle contemple la « sagesse, elle contemple la science, non point « celle où entre le changement, ni celle qui se « montre différente dans les différents objets qu'il « nous plaît d'appeler des êtres, mais dans la « science telle qu'elle existe, dans ce qui est l'Être « par excellence [1]. »

Quel est cet Être par excellence? Si, une fois pour toutes, Platon disait : C'est Dieu, la discus-

(1) Phèdre, traduction de M. Cousin, tome VI, p. 51

sion serait terminée; mais il ne le dit jamais. Bien plus, ne voit-on pas, dans cette page que M. Cousin trouve décisive en faveur de sa thèse, que, d'après Platon, la pensée des dieux se nourrit d'intelligence et de science sans mélange par sa communication avec l'essence et l'Être par excellence? Il y a donc, pour Platon, quelque chose au-dessus de Dieu? Nous n'hésitons pas à croire, en effet, que le philosophe, emporté par son imagination, a fait de toutes les essences réunies dans les idées du Bien et du Beau je ne sais quel être supérieur à Dieu lui-même. Epris de la Beauté qu'il a si divinement chantée dans son dialogue de *Phèdre,* séduit comme toutes les nobles âmes de la grande idée du Bien, Platon les a mises tellement haut, qu'il les a faites supérieures à Dieu. « La Beauté, dit-il, était toute brillante alors que, « mêlées au chœur des bienheureux, nos âmes, *à « la suite de Jupiter*, comme les autres à la suite « des autres dieux, contemplaient le plus beau « spectacle, initiées à des mystères qu'il est per- « mis d'appeler les plus saints de tous et que « nous célébrions véritablement, quand, jouissant « encore de toutes nos perfections et ignorant les « maux de l'avenir, nous admirions ces beaux « objets parfaits, simples, pleins de béatitude et « de calme qui se déroulaient à nos yeux au sein « de la plus pure lumière, non moins purs nous-

« mêmes, et libres encore de ce tombeau qu'on « appelle le corps (1). »

Voilà l'objet de la contemplation du philosophe; est-ce Dieu? Non, c'est quelque chose qui est supérieur à Dieu, qu'on ne contemple que lorsqu'on *voyage à la suite de Dieu et qui fait de Dieu un véritable Dieu* (2) *qui a part à l'auguste et sainte intelligence* (3).

Cette auguste et sainte intelligence, ces essences, ces idées éternelles du Vrai, du Beau, du Bien ne sont donc pas Dieu? Elles sont plus que Lui puisqu'elles lui communiquent sa divinité, elles habitent un *lieu qui est au-dessus du ciel* et c'est vers elles que se portent les regards des âmes qui contemplent ce qui est en dehors de l'univers (1).

Nous croyons donc que saint Thomas a parfaitement le droit d'affirmer que Platon a assigné aux idées une existence indépendante et séparée de Dieu.

(1) Phèdre, p. 57.
(2) Phèdre, p. 55.
(3) Le Sophiste, p. 261.

Livre Deuxième

DE L'AME

CHAPITRE Ier

L'AME EST LE PREMIER PRINCIPE DE LA VIE. — ELLE EST IMMATÉRIELLE, SPIRITUELLE, SUBSTANTIELLE, SIMPLE ET IMMORTELLE

Jusqu'à présent nous avons étudié la vérité *en elle-même* et nous l'avons cherchée sur les hauteurs de la Métaphysique. Mais n'est-elle pas plus près de nous? Quand nous nous replions sur nous-même, n'apercevons-nous pas, dans les solitudes de notre âme, une région lumineuse dont les clartés éclairent les profondeurs de notre vie intime? Au-dessus des phénomènes si variés et si multiples dont nous sommes le théâtre, n'y a-t-il pas une lumière souvent indécise et voilée, mais qui reparaît bientôt radieuse et pure et qui ne s'éteint jamais?

Oui, la vérité est en nous, elle est dans notre âme, et c'est là maintenant que nous allons l'étudier.

Mais avant de frapper à la porte du sanctuaire que la vérité s'est choisie, il est nécessaire de par-

courir les diverses parties de l'édifice et de résoudre les principaux problèmes que soulève la connaissance de l'âme (1).

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer l'importance de cette étude; après Dieu, en effet, l'âme est le plus digne objet de nos méditations.

Qu'est-ce que l'âme?

Toutes nos connaissances nous arrivent par l'intermédiaire des sens, dit saint Thomas; quand donc nous voulons connaître la nature d'un être, il faut en étudier les manifestations extérieures, sensibles, qui nous dévoilent son essence (2).

Appliquons ces principes à la question qui nous occupe.

Les êtres qui nous entourent présentent des phénomènes irréductibles : les uns immobiles restent toujours ce qu'ils sont et où ils sont, tant qu'une cause extérieure ne vient pas troubler leur repos. Quand je rentre dans ma chambre, je suis sûr de trouver sur ma table le livre que j'y ai laissé toujours à la même place et tel qu'il était quand je suis sorti. Mais si je me promène dans

(1) L'étude de l'âme occupe une grande place dans les ouvrages de saint Thomas. Il y revient très souvent et il lui consacre d'une manière spéciale : 93 articles de la *Somme théologique;* 35 chapitres de la *Somme contre les Gentils;* une question en 21 articles dans les *Quæstiones de Potentia;* enfin, 56 chapitres dans ses commentaires sur les trois livres *de Animâ* d'Aristote.

(2) I p., q. XVIII, art. 2.

une forêt, je remarque que les arbres, aujourd'hui dépouillés par l'hiver, étaient au printemps couverts de feuillages qui s'emplissaient de murmures alors qu'une sève abondante circulait sous l'écorce. Les arbres ont fleuri et les fruits tombés sur le gazon germeront au printemps l'année prochaine.

Evidemment il y a dans l'arbre une force qui a été refusée au livre dont je parlais tout à l'heure. Mais voilà qu'un oiseau vient se poser sur une branche, je fais un mouvement et il s'envole à tire d'aile.

L'arbre avait frémi sous l'effort de la sève, mais ses mouvements sont moins accentués que ceux de l'oiseau.

Je dois donc admettre dans l'arbre et dans l'oiseau une force que n'ont ni le livre ni les êtres qui lui ressemblent, c'est-à-dire qui demeurent toujours ce qu'ils sont et où ils sont. Il y a donc une différence que je formule en disant : Les uns vivent, les autres ne vivent pas, les premiers sont *animés*, les seconds sont *inanimés*; ou bien encore : Ceux-là ont une âme, ceux-ci en sont privés. Avoir une âme est donc le propre des êtres vivants, et je définis l'âme : Le premier principe de la vie.

Entendons-nous bien d'abord, dit saint Thomas [1], sur le sens de ce mot : Ame. Nous appelons âme le premier principe de la vie chez les êtres vivants; nous disons, en effet, que les êtres

(1) I p., q. LXXV, a. 1.

vivants sont *animés* et que les êtres privés de vie sont *inanimés :* or, les deux principales manifestations de la vie sont la connaissance et le mouvement.

Les philosophes anciens ne s'élevaient pas au-dessus des choses sensibles; ils n'admettaient d'autres substances que les corps, et ils ont cru que l'âme était une substance corporelle.

La fausseté de cette opinion peut se prouver de plusieurs manières, mais nous n'alléguerons qu'un argument.

Il est clair que tout principe d'opérations vitales n'est pas l'âme, car alors il faudrait dire que l'œil est l'âme, puisqu'il est le principe de la vision; et ainsi de tous les autres instruments de l'âme. Il faut donc réserver le nom d'âme *au premier principe de la vie;* or, quoique un corps puisse être un certain principe de vie, comme le cœur, par exemple, chez les animaux, cependant nous soutenons qu'il est impossible qu'un corps soit *le premier* principe de la vie et par conséquent que l'âme soit corporelle. En effet, il n'appartient pas au corps *ut sic* d'être vivant ou principe de vie, car alors tout corps serait ou vivant ou principe de vie, ce qui est évidemment faux. Puis donc qu'un corps, lorsqu'il est vivant, ne peut être tel en tant que corps, il faut qu'il le soit en vertu d'un autre principe, qui, n'étant pas de même nature, lui communiquera la vie; or, c'est

l'âme qui est le principe de la vie, donc nécessairement l'âme ne peut pas être corporelle.

Les déductions de saint Thomas sont irréfutables. Si l'âme était corporelle, tous les corps seraient vivants, ce qui est faux; il y a donc dans les êtres vivants une force qui n'est pas corporelle.

Nous ne voulons pas nous occuper ici des âmes inférieures de la plante et de l'animal, nous n'étudions que l'âme humaine, et nous savons déjà qu'elle n'est pas matérielle puisque l'homme vit. Mais il ne suffit pas de savoir ce qu'elle n'est pas, il faut surtout connaître ce qu'elle est; nous allons donc, comme tout à l'heure, observer ses manifestations.

Une des manifestations de l'âme humaine est l'intelligence; essayons donc de découvrir si les actes de l'intelligence nous révèlent la nature de l'âme.

Il est évident que, par l'intelligence, l'homme connaît tous les corps ou du moins un très grand nombre d'entre eux; or, pour que ce phénomène se produise, il faut qu'il n'y ait dans l'intelligence rien de la nature des corps, car l'élément corporel qui serait en elle empêcherait toute autre connaissance. Si la couleur jaune, par exemple, était naturellement dans l'œil, nous verrions du jaune et rien que du jaune; de même si le principe intellectuel avait en lui la nature d'un corps

quelconque, il nous serait impossible de connaître les autres. *In rebus corporeis intus existens prohibet extraneum*, dit un disciple de saint Thomas [1], c'est-à-dire que là où il y a un corps il n'y a pas place pour un autre; si donc l'âme était corporelle, les actes qu'elle émet seraient inexplicables.

Le mode d'après lequel s'opère le fait de la connaissance vient à l'appui de la conclusion précédente.

Nous comprenons les corps en faisant abstraction des conditions matérielles dans lesquelles ils sont enchaînés : ainsi nous avons les idées de pierre, de plante, d'animal, nous avons, en un mot, des idées universelles et générales; or l'universel et le général sont des notions *abstraites* des conditions matérielles, car, dans le concret, il n'y a que des individus. L'intelligence capable de former des idées générales est donc spirituelle, car la faculté doit être proportionnée à son objet [2]. Non seulement nous comprenons les corps d'une manière immatérielle, mais, de plus, nous avons l'idée des choses spirituelles, comme, par exemple: Le vrai, le bien, la vérité, Dieu; en vertu du principe énoncé tout à l'heure, nous pouvons donc déduire la même conclusion.

Saint Thomas enferme le matérialisme dans

(1) Goudin, IVe partie, q. IV, a. 1.

(2) Contra Gent., l. II, c. XLIX.

un dilemne d'où il est très difficile de sortir (1) : Si l'intelligence est un corps, dit-il, de deux choses l'une : ou bien ce corps est infini ou bien il est fini. Il n'est pas infini, car tout corps a une superficie et, par conséquent, des limites (2). Il est donc fini ; or cette seconde hypothèse est aussi inadmissible que la première. Il est impossible, en effet, qu'un corps fini soit doué d'une puissance infinie, car la puissance doit être proportionnée à l'être d'où elle découle. Or la puissance intellectuelle est infinie ; nous pouvons, en effet, en ajoutant toujours reculer à l'infini la compréhension des nombres et des proportions. Nous concevons l'universel qui est virtuellement infini, car il contient tous les individus dont le nombre peut s'accroître indéfiniment : l'idée d'homme, par exemple, représente un nombre incalculable d'hommes aussi bien qu'un seul.

La conclusion s'impose d'elle-même : L'intelligence n'est donc pas corporelle, puisque les deux hypothèses précédentes sont inacceptables ; elle est donc spirituelle.

Les opérations de l'âme lui appartiennent en propre, car, si, vu l'état présent, le corps est requis pour leur exercice, ce n'est qu'afin de préparer les éléments dont l'intelligence se sert pour émettre son acte. Les organes des sens élaborent

(1) Ibid.

(2) I p., q. VII, a. 3, sed contra.

les images, ils présentent à l'intelligence l'objet d'où elle abstrait l'idée [1]; mais l'acte intellectuel proprement dit ne relève que d'elle, elle est donc une substance, car, dit saint Thomas : *Nihil potest per se operari nisi quod per se subsistit.*

La thèse de la substantialité [2] est intimement liée à celle de l'immortalité, et il suffit de jeter un coup d'œil sur la liste des philosophes qui l'ont attaquée pour se faire une idée de son importance : tous, en effet, avaient pour but ou de nier l'immortalité ou de donner une trop large part aux phénomènes sensibles.

La substance est une réalité permanente, demeurant essentiellement la même au milieu des modifications qui se succèdent et dont elle est le sujet; or, l'âme humaine réalise toutes ces conditions, elle est donc une substance. C'est la mineure qu'il faut prouver.

L'âme est d'abord une réalité, puisqu'elle agit. Quand elle émet un acte, même le plus élémentaire, elle affirme son existence, car incontestablement ce qui n'est pas ne peut pas agir : *Non est operari nisi entis in actu*, dit saint Thomas. Toutes les fois que nous prononçons cette simple parole : Je souffre, j'aime, je hais, je veux, je pense, etc., nous affirmons l'existence d'un principe d'opérations qui ne peut pas être seulement une

(1) I p., q. LXXV, art. 2, ad. 3.

(2) Mens est substantia, scilicet aliquid subsistens (ibid., sed contra).

modification, puisque la modification est au principe ce que l'effet est à la cause. Il faut donc reconnaître en nous une réalité, un sujet, une substance, cause de toutes nos opérations intérieures et extérieures, et cette réalité, ce sujet, cette substance, nous l'appelons notre âme.

La permanence du *Moi* est un fait attesté par la conscience dont tous les sophismes ne peuvent étouffer la voix. Il est impossible de nier que le Moi qui pense au moment présent ne soit le même qui pensait hier et il y a dix ans. Au milieu de ce flux et de ce reflux de joies, de tristesses, de pensées, d'amour, de haines, d'élans enthousiastes et de découragements sans remède, la conscience affirme que c'est le même sujet qui a joui, qui a souffert, qui a aimé, qui a haï, qui s'est livré tour à tour à toutes les ivresses de l'espérance et à toutes les angoisses du désespoir.

S'il n'y a rien de permanent en nous, que devient notre personnalité? Les agitations de notre âme sont inconstantes et mobiles, comme la feuille emportée par le vent? Hier nous souffrions, aujourd'hui nous sommes radieux, demain nous pleurerons peut-être, une heure suffit pour amonceler des nuages ou pour les dissiper; est-il possible que cette succession incessante n'ait aucun lien commun, que celui qui souriait le matin n'est plus celui qui est triste le soir? Evidemment non. Nier la permanence du *Moi*, c'est soutenir qu'on

n'a pas le droit de punir aujourd'hui celui qui a commis un crime hier; c'est enlever toute responsabilité, c'est détruire l'unité de la vie, c'est soutenir une thèse que répudient la conscience et le sens commun.

Enfin, il faut, pour que l'âme réalise toutes les conditions de la définition de la substance, que cette réalité demeure essentiellement la même au milieu des modifications dont elle est le sujet. C'est une suite naturelle de la permanence du moi et ce que nous venons de dire suffit pour prouver que les modifications dont notre âme est le sujet ne peuvent pas en altérer l'essence. Nous sommes donc en droit de conclure que l'âme humaine est réellement une substance.

C'est une substance simple.

L'idée de simplicité exclut essentiellement l'idée de composition ou de réunion de choses formant un tout, c'est dans ce sens que nous entendons ici l'idée de simplicité qui implique l'indivisibilité. Mais il faut distinguer l'indivisibilité du point mathématique, dernier terme d'une quantité et qui, à ce titre, occupe une place dans le continu et l'indivisibilité des *substances* spirituelles qui est totalement en dehors de la quantité (1);

(1) I p., q. VIII, art. 3, ad. 2. — On ne peut pas conclure de la simplicité à la spiritualité, car l'âme des bêtes est simple et elle n'est pas spirituelle. Descartes croit prouver la spiritualité par la simplicité (VIe Méditation), et pour se débarrasser

il est évident que c'est cette dernière seule que nous attribuons à l'âme.

Quiconque n'admet pas la simplicité de l'âme doit renoncer à expliquer tout phénomène intellectuel.

L'âme, en effet, perçoit dans un seul acte et au moyen d'une seule pensée toutes les parties d'un composé ; ainsi je vois, dans une seule pensée et au moyen d'une seule *image* intelligible, les racines, le tronc, les feuilles, les fleurs et les fruits d'un arbre; or, cela serait impossible si l'âme n'était pas simple. Si l'âme est divisible, il n'y a que deux hypothèses possibles. Ou bien chaque partie de l'âme concevra chaque partie du tout, ou bien le tout entier. Dans le premier cas, je ne verrai pas le tout, mais seulement ses parties; dans le second, je verrai le tout autant de fois qu'il y aura de parties dans mon âme : or, je vois le tout et je ne le vois qu'une fois ; donc aucune des deux hypothèses qui découlent de la notion d'une âme composée n'est admissible, elle est donc une substance simple (1), elle est immortelle.

Saint Thomas, dans sa Somme contre les Gentils (2), développe jusqu'à treize arguments en faveur de l'immortalité de l'âme; nous ne le sui-

de l'objection tirée de la nature de l'âme des animaux, il la supprime.

(1) Voir Balmès, Philosophie fondamentale, t. III, l. IX, c. XI.

(2) Lib. II, c. LV.

vrons pas dans toutes ses déductions. Nous n'en prendrons que deux.

Tout ce qui existe ne peut être détruit que par l'action d'un agent qui met une limite à son existence et l'arrête dans sa vie : ainsi quand la tempête brise la tige des fleurs, quand l'homme met la cognée à la racine de l'arbre, ils sont des instruments de mort, et, à défaut de tout agent violent, le temps qui fait justice de tous les êtres organisés. Mais il est une substance contre laquelle non seulement les agents extérieurs ne peuvent rien, mais, au contraire, leur action sur elle ne fait que donner à sa vie une énergie nouvelle : cette substance, c'est l'âme humaine. C'est, en effet, un axiome incontestable que toute action qui affecte un sujet revêt la nature du sujet où elle s'exerce : *Omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur*. Toute action sur l'âme, *substance*, nature intellectuelle, doit donc être reçue par elle d'une manière spirituelle et intelligible : *Quod recipitur a substantia intellectuali opportet quod recipiatur in ea per modum ipsius scilicet intelligibiliter*. Or, c'est précisément cela qui constitue la nourriture de l'âme; donc toute action, loin d'amoindrir la vitalité de l'âme, ne fait que l'accroître, et on peut la comparer à un incendie qui, recevant toujours de nouveaux aliments, ne s'éteindrait jamais, à moins que Dieu ne violente sa nature et ne la détruise. Mais cette hypothèse est impos-

sible, car elle répugne à la justice et à la bonté de Dieu.

Elle répugne à sa justice. L'âme, en effet, n'est pas seulement une substance intellectuelle, elle est aussi un être moral capable de vertus et de vices. Il est de toute justice que la vertu soit récompensée et que le vice soit puni; or, cette justice distributive n'est pas toujours appliquée en ce monde, il faut donc qu'elle le soit dans une autre vie.

Elle répugne à sa bonté. Dieu a mis dans le cœur de l'homme le désir de l'immortalité; nous voulons tous être heureux et les aspirations les plus indestructibles de notre âme, inassouvie par une joie éphémère, ne trouveront leur rassasiement et leur repos que dans un bonheur qui ne finira jamais. Si l'âme n'est pas immortelle, Dieu s'est indignement joué de sa créature, en faisant briller à ses yeux le mirage trompeur de rives enchantées, qui s'éloignent toujours et où ne nous ne pourrons jamais savourer les délices que nous promettent les instincts prophétiques de notre âme.

Le fait de la croyance à l'immortalité est aussi ancien que le monde, il est général et universel [1].

(1) Voir dans *le Correspondant* du 25 Octobre 1873, le remarquable article de M. l'abbé Thomas, vic. gén. de Verdun : La croyance à la vie future chez les Hébreux.

Voir aussi : La Tradition de l'humanité par Henri Luken, tome III, l. III, ch. III, traduction de Van der Haghen.

Comment expliquer ce concert unanime de tous les peuples, dans tous les temps et partout, s'il n'est pas l'expression d'une vérité profondément enracinée dans le cœur de l'homme?

Nous avons maintenant tous les éléments nécessaires pour formuler une définition de l'âme. Considérée au point de vue le plus général, *l'âme est l'acte premier, d'un corps organisé vivant.* Elle est l'acte premier c'est-à-dire la forme substantielle qui donne l'être au corps ; c'est par l'âme, en effet, qu'un corps est plante, animal ou homme. Pour que le corps soit animé, il doit avoir les membres et les organes capables de servir aux opérations de l'âme. Voilà pourquoi nous disons qu'il est *organisé*, et nous ajoutons *vivant* pour le distinguer du cadavre qui est organisé, mais qui ne vit pas, de la statue et de l'automate qui ne sont pas aptes à la vie.

Tous les termes de cette définition s'appliquent à l'âme humaine, et nous n'avons pas à craindre de compromettre sa dignité, puisque nous savons que, dans l'homme, l'acte premier du corps est une substance spirituelle, simple, intelligente et immortelle.

La crainte chimérique de ravaler la noblesse de l'âme humaine a fait méconnaître à Descartes la valeur du principe sur lequel s'appuie saint Thomas d'Aquin : la distinction entre les êtres animés et les êtres inanimés. Si tous les êtres ani-

més ont une âme, pensait Descartes, la grandeur de l'âme n'est-elle pas atteinte? Il a tranché la question en n'accordant une âme qu'à l'homme seul, et, pour lui, les animaux sont des machines semblables à « une horloge qui n'est composée que de roues et de ressorts [1] ». Il est allé plus loin : le voisinage du corps n'est-il pas compromettant ? Descartes ne peut nier ce voisinage, mais il tient le corps à une distance si respectueuse qu'il le sépare presque de l'âme. D'après lui, en effet, la vie qui anime le corps est un agent semblable au feu « qui échauffe le foin lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il ne fût sec [2] », et le corps d'un homme sain peut se comparer à une horloge bien faite, tandis qu'un malade est une horloge détraquée [3]. Qu'est-ce donc que l'homme pour Descartes? Il se garde bien d'admettre la définition : L'homme est un animal raisonnable [4]. Non, l'homme est une chose qui pense : « Je suis, j'existe, cela est certain ; mais combien de temps? Autant de temps que je pense ; ou peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être; je n'admets maintenant rien qui ne soit

(1) Discours de la méthode, V° partie, p. 189, édition de M. Cousin.

(2) Ibid., p. 174.

(3) Sixième Méditation, p. 343.

(4) Seconde Méditation, p. 249.

nécessairement vrai : Je ne suis donc précisément parlant qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or, je suis une chose vraie et vraiment existante : mais quelle chose? Je l'ai dit, une chose qui pense (1) ! »

L'âme est donc l'homme tout entier, le corps ne compte pas ou presque pas, et l'âme se résume dans la pensée, qui est la substance de l'âme. Nous verrons combien toutes ces données sont fausses, quand nous traiterons de l'union de l'âme et du corps et de la distinction entre les facultés et l'essence de l'âme; mais qu'on nous permette auparavant de résoudre les difficultés que soulève le problème de la vie.

(1) Ibid., p. 251.

CHAPITRE II

Le Problème de la Vie

CLASSIFICATION DES ÊTRES EN CORPS ANIMÉS ET CORPS INANIMÉS. — LE MATÉRIALISME NIE CETTE CLASSIFICATION. — L'ÉCOLE PHYSIOLOGISTE CROIT POUVOIR SUPPRIMER L'AME DANS L'EXPLICATION DES PHÉNOMÈNES DE LA VIE.

Le point de départ de la démonstration thomiste pour prouver la spiritualité de l'âme humaine est, on l'a vu, cette classification générale des êtres : Les uns vivent, les autres sont inanimés.

Qu'est-ce donc que la vie?

« On a fait et on fait encore de gros livres rien « que pour en donner la définition, et je n'en con- « nais pas une qui puisse résister à une critique « sévère..... En face de la vie, le penseur se per- « suade volontiers qu'il a devant lui quelque « chose de plus étonnant que la lumière et le « mouvement des mondes, d'encore plus étrange « que l'obstination de l'aimant, de plus incom- « préhensible que l'agencement d'un cristal ou

« le mariage des corps simples ; il y a une hiérar-
« chie dans le mystère même.

« L'intérêt est ici plus fort que le raisonne-
« ment : les froides splendeurs du ciel étoilé, les
« vertes solitudes des eaux, les hérissements des
« montagnes, émeuvent moins que le plus léger
« frôlement de la vie.....

« J'ai gravi les plus hautes pentes de la mon-
« tagne : plus d'arbres, les derniers conifères ont
« disparu, vaincus dans leur duel inégal contre le
« vent ; l'âme a froid sur ce désert de pierres qui
« confine au désert du ciel. Çà et là croît une
« fleur isolée, pauvre étrangère qui se réfugie
« entre quelques blocs de rocher : qu'elle est belle
« en sa simple parure ! Comme l'œil s'attache à
« ses fins contours, à ses couleurs rougissantes !
« Est-elle une fille de la terre ou du vent ? Que
« fait-elle là, oubliée, ignorée, plus inutile que
« le minéral enfoui dans le filon souterrain ? Elle
« charme, elle étonne plus encore (1). »

Oui, la vie est un profond mystère ! Et ce qu'il y a d'étonnant, c'est que la vie la plus infime, la vie au plus bas degré de l'échelle est plus insaisissable que la vie des êtres supérieurs. Il nous est plus difficile de connaître la nature de la vie des plantes que la vie de l'animal et de l'homme. C'est peut-être parce qu'elle est plus éloignée de nous et que ce crépuscule de la vie se dérobe à

(1) Auguste Langel : Les Problèmes de la vie, ch. I.

notre regard avec ses lueurs incertaines et ses éclairs fugitifs [1].

Les philosophes spiritualistes assignent à la vie une cause immatérielle qu'ils appellent l'*âme* ; les matérialistes, au contraire, affirment qu'il n'y a, dans les corps vivants, aucun principe indépendant de la matière, qu'il n'y a rien, en dehors des forces chimiques, mécaniques ou autres qui régissent la matière.

Précisons la question : Si l'on veut appeler *vie* les diverses combinaisons que peuvent subir le carbone, l'azote, l'hydrogène, l'oxigène, etc., soumis à l'action de la force moléculaire, soit; ce n'est plus alors qu'une question de mot et une fin de non recevoir pour échapper à la discussion; mais bon gré, mal gré, on est bien obligé de reconnaître que certains corps sont doués de propriétés absolument refusées à d'autres. Ceux-ci, en effet, se meuvent en vertu d'un principe intérieur et inhérent, se nourrissent et se reproduisent; ceux-là ne se meuvent pas, ne se nourrissent pas et ne se reproduisent pas : personne ne peut se refuser à admettre cette classification. Ces différences doivent avoir une cause, cette cause est la vie; nous appelons donc vivants les corps qui se meuvent, qui se nourrissent, qui se repro-

(1) Plantæ habent imperfectissimam vitam et occultam. I p., q. LXXII, art. 1.

duisent, et bruts les corps dans lesquels on ne constate aucun de ces phénomènes (1).

Les matérialistes, pour se dispenser de reconnaître dans les corps vivants un principe immatériel, voudraient combler l'abîme qui sépare les corps vivants des corps bruts en attribuant à la matière les manifestations de la vie; mais tous les sophismes ne renverseront jamais les barrières que le Créateur a établies et que reconnaissent, sans hésiter, la saine philosophie et le bon sens des peuples.

Commençons par le mouvement :

1° La loi fondamentale qui régit la matière est l'*inertie*, c'est-à-dire « la propriété qu'ont les corps de ne pouvoir modifier *d'eux-mêmes* l'état de mouvement ou de repos dans lequel ils sont. » Tant qu'un agent extérieur ne met pas en mouvement un corps brut, il demeurera toujours immobile. Les objets que j'ai sur ma table ne se meuvent jamais d'eux-mêmes, il n'en est certes pas ainsi d'un oiseau dans sa cage. Dirai-je qu'il n'y a entre eux aucune différence et qu'il n'y a pas dans celui-ci une force dont les autres sont privés? Ce serait nier un fait palpable et récuser un témoignage qui s'impose.

(1) Il y a encore la différence qui résulte de la structure des corps vivants et des corps bruts (voir Dr Frédault, Physiologie générale, Paris, 1863, p. 132); mais nous ne parlons que des différences les plus apparentes.

La seconde loi qui gouverne la matière est celle de la *conservation des forces*, c'est-à-dire, que lorsqu'un corps brut a été mis en mouvement par un mobile extérieur, il conserverait toujours la même somme de forces, s'il n'était sollicité par des forces contraires dont la principale est l'attraction. Ainsi, qu'on lance un boulet dans l'espace: si on pouvait le soustraire à l'attraction, il conserverait toujours une vitesse égale et cela indéfiniment, jusqu'à ce qu'un obstacle vînt s'opposer à sa course. En est-il de même des corps vivants? Qui ne sait que, lorsqu'un cheval a fait 80 kilomètres, il n'a pas la même ardeur qu'en partant? D'où vient la différence? C'est que le boulet s'avance en vertu d'une force qui lui est extérieure et impersonnelle, que, par conséquent, il ne peut pas se fatiguer; tandis que le cheval est mu par un principe qui est quelque chose de lui et qui a besoin de repos et de nourriture pour retremper son énergie.

Enfin, la troisième loi de la matière est celle de *l'uniformité des forces* quant à *l'intensité* et quant à la *direction*. L'uniformité des forces quant à l'intensité est un corollaire de la proposition précédente, et l'uniformité de la direction signifie que, lorsqu'un corps brut a été dirigé dans un sens, il n'en déviera jamais, si des forces contraires ne le font pas changer. Peut-on constater cette uniformité dans les mouvements des corps vivants? Qui n'admire la variété presque infinie du vol des

insectes et des oiseaux, la marche tantôt calme, tantôt rapide des animaux? Encore une fois, d'où vient cette différence? Ne vient-elle pas de ce que les corps bruts, ayant reçu d'un agent extérieur un mouvement dont ils ne sont pas les maîtres et les causes, le gardent fatalement tel qu'ils l'ont reçu, tandis que les animaux, ayant en eux-mêmes le principe de leur mouvement, le ralentissent, l'accélèrent, le modifient, le varient à leur gré.

Cependant le matérialisme ne s'avoue pas vaincu, et, plutôt que d'admettre cet adage si simple : A des effets divers on doit attribuer des causes différentes, il se rejette sur la puissance mystérieuse d'agents occultes, qu'on appelle forces, et qui se divisent en gravité, force mécanique, chaleur, électricité, lumière, affinités chimiques, etc., etc., et il se demande si, grâce à l'action de ces forces, il n'y a pas dans les profondeurs de la matière un mouvement qui nous échappe, sans doute, mais qui n'en est pas moins réel.

Nous répondons d'abord que, même en admettant ce mouvement, on doit avouer au moins qu'il diffère beaucoup de celui que nous venons de constater dans les corps vivants.

En second lieu, si c'est la force qui donne le mouvement à la matière, on reconnaît donc que la matière a besoin de le recevoir d'ailleurs, c'est-à-dire que l'action d'un agent extérieur est néces-

saire pour expliquer le mouvement de la matière.

Mais (c'est là le dernier retranchement du matérialisme) nous n'admettons pas, dit-il, cette distinction entre la matière et la force, nous ne reconnaissons que les forces, et ces forces sont douées de mouvement, absolument comme les corps que nous appelons vivants. Car, ajoute-t-il, la science distingue deux sortes de matières : L'une tangible et pesante, se présentant sous trois états, *solide*, *liquide*, *gazeux ;* l'autre impalpable, impondérable, offrant les phénomènes de chaleur, de lumière et d'électricité; or, c'est précisément cette matière impalpable qui est la source de la vie mystérieuse des corps bruts, et il n'est pas nécessaire d'aller en chercher la cause dans un principe supérieur.

Examinons cette hypothèse.

Cette matière impondérable se manifeste, dites-vous, par ce que vous appelez force et que la même force devient chaleur, lumière, électricité (1). Etudions la première de ces trois manifestations de la matière impondérable, la chaleur; la lumière et l'électricité étant les phénomènes de la même force, les conclusions que nous allons tirer de l'étude de la chaleur s'appliqueront par là même à la lumière et à l'électricité.

La chaleur, d'après les plus récentes observa-

(1) Voir J. Marey, la Machine animale, 2e édit., p. 2.

tions, *est un mouvement* (1). Mais le mouvement n'est pas une substance, il n'est qu'une qualité; il est impossible, en effet, qu'il y ait mouvement sans une chose mue (2), (que la chose mise en mouvement soit pondérable ou impondérable). D'après cette définition, qui est généralement acceptée aujourd'hui, il faut donc reconnaître un sujet modifié par cette qualité. Demandons-nous maintenant si cette qualité est essentielle ou accidentelle au sujet qui en est le foyer. Si elle est essentielle, la chaleur devra toujours être constante, car les propriétés essentielles d'un sujet ne peuvent pas changer sans en modifier essentiellement la nature. Or, c'est un fait d'expérience quotidienne que la chaleur peut subir de prodigieuses variations sans changer le moins du monde la nature *intime* du sujet. Il reste donc à conclure qu'elle est accidentelle. Mais si elle est accidentelle, on peut considérer le sujet (matière pondérable, impondérable, force, le nom importe peu à la chose) comme privé de cette qualité, sans que cependant sa nature soit altérée; donc la chaleur et son sujet sont deux choses distinctes

(1) Daguin, Traité élémentaire de physique, 4e édit., tom. II, ch. I. — Tyndall, la Chaleur, 2e édit. p. 25.

(2) *La chaleur, qui est impondérable, ne peut cependant se manifester sans l'intervention de la matière pondérable... on ne la connait pas isolée.* Daguin, *loc. cit.* — *Le calorique est un mode de mouvement de la matière.* P. Secchi, l'Unité des forces physiques, liv. I, ch. xv, p. 144.

comme une substance l'est de l'accident, et la notion de chaleur n'entre pas nécessairement dans la notion de matière. Quand donc la chaleur vient affecter le sujet, elle lui vient d'ailleurs, c'est-à-dire d'un agent extérieur qui la lui communique.

Il faut donc reconnaître que les forces que l'on voudrait donner, comme principe de vie de la matière, ne lui sont pas essentielles, c'est-à-dire que la matière considérée *ut sic* est absolument inerte. Si l'on veut dire que les forces qui animent la matière sont l'âme des corps bruts, ce n'est plus qu'une question de mots qui ne trompera personne. Demandons-nous aux matérialistes quelle est la nature de cette âme? Ils seraient peut-être assez généreux pour accorder à la matière l'âme qu'ils se refusent à eux-mêmes et pour ériger en systèmes philosophiques ces évocations de la *Bouche d'ombre* :

« Est-ce que ces cailloux, tout pénétrés de crimes,
« Dans l'horreur étouffés, scellés dans les abîmes,
« Enviant l'ossement ;
« Sans air, sans mouvement, sans jour, sans jeux, sans bouche
« Entre l'herbe sinistre et le cercueil farouche
« Vivraient affreusement ?

. . . .

« Punition ! problème obscur ! questions sombres (1) ! »

2° Le mouvement est donc la première diffé-

(1) Les Contemplations, liv. VI.

rence qui sépare les corps vivants des corps bruts ; la seconde est *la nutrition.*

« La nutrition est la faculté que possède le « corps vivant d'attirer dans sa composition et « de *s'approprier* par diverses modifications « une partie des substances environnantes, en « même temps qu'il expulse une portion de celles « dont il est déjà en possession [1]. »

Cette différence entre les corps vivants et les corps bruts est radicale. Les corps vivants reçoivent par *intussusception* les substances environnantes, les *transforment* à l'aide de cette puissance qui est la vie, et se les assimilent, leur communiquent leur nature et les font entrer en communion avec leur unité personnelle [2].

Or, on ne rencontre aucun de ces phénomènes dans les corps bruts : ils croissent par *juxtaposition*, c'est-à-dire qu'ils n'augmentent de volume que parce que de nouvelles molécules de matière viennent s'adjoindre aux premières. Ces dépôts successifs ne sont réclamés par aucune spontanéité de la masse principale; ils sont l'effet des affinités chimiques qui régissent les corps bruts. Ce mode d'augmentation diffère essentiellement de la nutrition des corps vivants. « Seuls, les

(1) Beudant, Cours élémentaire d'histoire naturelle, 14e édit., p. 4.

(2) Nutriri, dit saint Thomas, est in seipso aliquid recipere ad suipsius conservationem, in II de Anima, lect. IX.

« corps animés croissent véritablement, dit saint « Thomas, parce que chacune de leurs parties se « nourrit et s'augmente, ce qui n'a pas lieu dans « les choses inanimées, qui ne croissent que par « l'addition d'une nouvelle matière; et, dans ce « dernier cas, ce n'est pas la masse première qui « croît, c'est un nouveau tout, plus grand, qui se « forme par l'addition d'éléments nouveaux (1). »

Les phénomènes de nature si diverse étant constatés, on doit en conclure à l'existence de causes différentes ; mais ici, comme dans la question du mouvement, on veut prouver que les phénomènes de nutrition sont communs aux corps vivants et aux corps bruts.

Le célèbre physiologiste Bichat a hautement proclamé la division profonde qui sépare les corps animés des corps inanimés; mais M. Claude Bernard pense que cette division « est plutôt une « conception systématique que l'expression de la « vérité (2). La faculté de se régénérer (c'est-à- « dire de se refaire par nutrition), de se cicatriser, « dit-il, ne leur est pas exclusive (aux corps vivants), « quoique ce soit sur eux qu'elle se manifeste plus « activement.

« Chacun sait qu'un organisme vivant, quand « il a été mutilé, tend à se refaire suivant les lois « de sa morphologie spéciale : la blessure se ci-

(1) In II, de Anima, lect. IX.

(2) La Science expérimentale, pp. 170 et seq.

« catrise dans l'animal et dans la plante, la perte « de substance se comble, et l'être se rétablit dans « sa forme et dans son unité.....

« Mais il n'est pas nécessaire d'invoquer pour « expliquer ces faits, une force, une propriété « vitale, en contradiction avec la physique. Les « corps minéraux, en effet, se montrent doués de « cette même unité morphologique, de cette « même tendance à la rétablir. Les cristaux, « comme les êtres vivants, ont leurs formes, « leur plan particulier, et ils sont susceptibles « d'éprouver les actions perturbatrices du milieu « ambiant. La force physique qui range les parti- « cules cristallines suivant les lois d'une savante « géométrie, a des résultats analogues à celle qui « range la substance organisée sous la forme d'un « animal ou d'une plante. »

A l'appui de sa thèse M. Claude Bernard cite des expériences de M. Pasteur, qui montre que, lorsqu'un cristal brisé est placé dans son eau-mère, en même temps que le cristal s'agrandit dans tous les sens, on voit un travail très actif sur la partie brisée, et, en quelques heures, la partie mutilée est rétablie dans sa régularité première.

Il faut avoir une forte dose de bonne volonté pour reconnaître dans ce fait un phénomène analogue à celui de la nutrition.

Il ne prouve, en effet, qu'une chose : que les corps bruts se forment et se réparent, en vertu

de lois régulières, quand ils sont dans leur milieu ; et que les mêmes lois géométriques qui président à leur formation dirigent les molécules extérieures de manière à leur rendre leur forme typique. Mais cette forme primordiale disparaît quand ils sont plongés dans un milieu autre, et la théorie de l'unité morphologique, que leur attribue M. Claude Bernard, est contredite par l'expérience ; en effet :

Si l'on place un fragment irrégulier d'alun, par exemple, dans une solution convenablement concentrée du même sel, on le verra s'accroître et prendre une forme régulière, qui est généralement octoèdre. Qu'on le plonge alors dans une autre solution du même sel, dans laquelle on aura délayé de la craie, on le verra s'accroître encore et passer à la forme cubique. Si on le remet dans la première, il repassera à l'octoèdre en s'accroissant encore. Qu'on le suspende au-dessous du vase, au bord d'une ouverture presque capillaire, par laquelle le liquide puisse suinter lentement, il s'accroîtra encore, mais il s'arrondira d'abord, puis il s'allongera et finira par prendre une forme conique irrégulière (1).

Que devient, au milieu de tous ces changements, l'unité morphologique de M. Claude Bernard?

Que l'on fasse la contre-épreuve pour un corps véritablement vivant, qu'on le mette dans n'im-

(1) Voir Beudant, ouvrage cité, p. 3.

porte quel milieu et on verra si sa forme change, si une mouche prend la forme d'un hanneton ?

3° La troisième différence qui sépare les corps bruts des corps vivants est la génération.

Les premiers se forment sous l'influence des lois physiques et chimiques ; les seconds ne procèdent que d'un corps vivant par génération (1).

Nous touchons ici la question des générations spontanées, c'est-à-dire la doctrine de ceux qui prétendent que la matière peut donner naissance à des êtres vivants, sans aucun germe préexistant. Cette opinion, dont on a fait beaucoup de bruit, il y a quelques années, est aujourd'hui repoussée par tous les esprits sérieux. Après avoir combattu M. Claude Bernard, nous sommes heureux de le citer ici comme autorité :

« La génération qui préside à la création orga-
« nique des êtres vivants, a été regardée, à juste
« titre, comme la fonction la plus mystérieuse de
« la physiologie. On avait observé, de tout temps,
« qu'il y a une filiation entre les êtres vivants, et
« que, pour le plus grand nombre, ils procèdent
« visiblement de parents. Cependant, pour certains
« cas, cette filiation n'était pas apparente, et alors
« on a admis *des générations spontanées*, c'est-à-
« dire, des générations sans parents. Cette ques-
« tion, très ancienne, a été reprise en ces derniers
« temps et soumise à de nouvelles études. En

(1) Frédault, ouvrage cit., page 133.

« France, les générations spontanées ont été « repoussés par différents savants et surtout par « M. Pasteur. Elles ont été, au contraire, admises « par divers naturalistes et particulièrement par « M. Pouchet, qui a soutenu à leur sujet l'hypo- « thèse de l'ovulation spontanée. M. Pouchet « a voulu établir qu'il n'y a pas génération spon- « tanée de l'être adulte, mais génération de son « œuf ou de son germe. Cette vue me paraît tout « à fait inadmissible, même comme hypothèse...

« Les expériences sur lesquelles étaient fondées « les preuves des générations spontanées, étaient, « pour la plupart, fautives. M. Pasteur a eu le « mérite d'éclairer le problème des générations « spontanées, en réduisant les expériences à leur « juste valeur et en introduisant dans ce sujet « une précision scientifique plus grande. Il a fait « voir que l'air est le véhicule d'une foule de « germes d'êtres vivants, et il a montré qu'il faut « avant tout ramener les arguments à des expé- « riences précises et bien instituées [1]. »

En résumé, il y a donc des différences essentielles entre les êtres organisés et les corps bruts: les premiers se meuvent, se nourrissent et se reproduisent; les seconds sont inertes, ne se nourrissent pas, ne se reproduisent pas. Le principe de ces différences s'appelle *la vie*; les premiers vivent, les seconds ne vivent pas.

(1) Claude Bernard, de la Physiologie générale, p. 147.

Qu'est-ce donc que la vie?

On compte au moins quatorze ou quinze définitions de la vie, et, comme le démontre fort bien M. Claude Bernard [1], aucune ne résiste à une critique sévère.

Celle des scolastiques : *Vita est motus ab intrinseco*, vaut bien, pour le moins, celles qu'on a données jusqu'à présent, y compris celles de M. Claude Bernard lui-même : *La vie est une création*. Si l'on veut donc ne pas hasarder des définitions incomplètes, il faut s'en tenir à cette proposition : La vie est un fait qui se décrit et ne se définit pas. Mais si nous ne le définissons pas, nous prouvons, nous, que la matière est radicalement incapable d'en produire les phénomènes. Quand donc nous constatons la vie, nous concluons à l'existence, dans l'être vivant, d'un principe dont l'énergie dépasse les forces de la matière, c'est-à-dire d'un principe immatériel, que nous appelons *l'âme*.

L'école physiologiste, dont M. Claude Bernard est le représentant le plus illustre, ne nie pas l'âme aussi ouvertement que le matérialisme; mais elle essaye de s'en passer dans l'explication des phénomènes de la vie.

« Il est évident, dit M. Claude Bernard, que les « êtres vivants par leur nature évolutive et régé-

(1) Leçons sur les phénomènes de la vie, Ire leçon, pp. 25 et seq.

« nérative diffèrent radicalement des corps bruts, « et, sous ce rapport, il faut être d'accord avec les « vitalistes [1]. » Mais d'où vient cette différence radicale entre les corps vivants et les corps bruts? Et, s'il faut, sous ce rapport, être d'accord avec les vitalistes, pourquoi ne pas reconnaître avec eux un principe immatériel, cause de la différence constatée? M. Claude Bernard s'en garderait bien, car il ajoute immédiatement : « Mais faut-« il pour cela aller chercher, avec eux, l'explica-« tion des phénomènes vitaux dans les attributs « *hypothétiques* d'une force vitale et mystérieuse? « Evidemment non. » Et pourquoi non? Nous constatons une différence radicale entre les corps vivants et les corps bruts, et nous ne serions pas tentés d'en rechercher la cause? C'est un procédé scientifique modeste qui a bien peur de s'élever trop haut. Et en vertu de quelle autorité nous interdit-on une curiosité légitime cependant? C'est au nom de la science même : « La science, conti-« nue M. Claude Bernard, ne remonte jamais aux « causes premières. »

Nous repoussons cet arrêt prononcé par Claude Bernard et répété à l'envi par l'école physiologiste. Si M. Claude Bernard veut parler de la science en général, son principe est évidemment faux, car il s'ensuivrait que toute science n'est et ne peut être qu'un amas confus de faits isolés

(1) De la Physiologie générale, Notes et documents, n° 211.

les uns des autres, sans aucun lien commun, tandis qu'au contraire, les faits ne s'élèvent au rang scientifique que lorsqu'ils se rattachent à une cause qui les éclaire et les explique. La science perdra-t-elle de sa dignité en remontant au principe qui fait sa force, sa grandeur et son unité ?

Le tort de M. Claude Bernard est donc d'assigner à la science, en général, une limite qui n'est vraie, tout au plus, que pour les sciences d'expérimentation. A ce propos, nous ferons remarquer que l'école dont il est l'interprète attribue volontiers le nom de science *simpliciter* à la science expérimentale, comme pour donner à entendre qu'elle est la science totale, la science par excellence, et qu'en dehors de cette science, il n'y a ni procédé scientifique, ni certitude, et que tout le reste n'est qu'affaire de sentiment et hypothèses gratuites qui perdent la science. C'est du reste ce que M. Claude Bernard dit expressément. Pour lui, la philosophie, c'est-à-dire la recherche et l'étude des causes, qui est peut-être une excellente gymnastique de l'esprit, devient nuisible pour le savant proprement dit (1). Cet aveu nous amène à signaler la seconde lacune de la méthode expérimentale et qui consiste à regarder comme non avenu tout ce qui n'est pas du domaine direct de l'*expérimentation*. Si les

(1) Introduction à l'étude de médecine expérimentale, p. 89.

physiologistes se contentaient de déterminer exactement l'objet de leur science, en laissant à d'autres le droit de s'occuper des choses qui sont en dehors de leur compétence, à la bonne heure ! Mais ils vont plus loin et déclarent qu'en dehors des sciences d'expérimentation il n'y a rien qui soit digne d'occuper un esprit sérieux. Voici comment s'exprime M. Claude Bernard :

« La tendance, qui semble se raviver de nos « jours, à vouloir immiscer dans la physiologie « les questions philosophiques et théologiques, « à poursuivre leur prétendue conciliation, est, « à mon sens, une tendance stérile et funeste, « parce qu'elle mêle le sentiment et le raisonne- « ment, confond ce que l'on reconnaît et accepte « sans démonstration physique avec ce que l'on « ne doit admettre qu'expérimentalement et après « démonstration complète. En réalité, on ne « peut être spiritualiste ou matérialiste que par « sentiment ; on est physiologiste par démons- « tration scientifique (1). »

La démonstration scientifique, c'est-à-dire, dans la pensée de Claude Bernard, la démonstration complète, irréfutable, concluante, est donc réservée à la physiologie seule, et le philosophe ne peut être spiritualiste que par sentiment, puisque ses doctrines ne sont pas susceptibles de démontrations rigoureuses. En vérité,

(1) Leçons sur les phénomènes de la vie, page 45.

c'est se faire la part trop belle. Qu'un savant soit fier de l'objet de sa science, qu'il s'enivre de ses découvertes, passe encore ; mais s'arroger le privilège exclusif des démonstrations certaines, c'est pousser un peu loin la confiance en soi et le mépris des autres. Que dirait-on d'un peintre qui s'efforcerait de ravaler l'art du statuaire, d'un poète qui n'aurait qu'un suprême dédain pour les mathématiques, d'un diplomate qui sourirait de pitié en regardant un tableau de Raphaël ou en lisant une page d'Homère ? C'est l'attitude de l'école physiologiste en face des problèmes qui ne sont pas de sa compétence.

Cependant, malgré ces déclarations, malgré le soin qu'elle met à se soustraire à l'étude de la cause de la vie, ce grand problème se présente, à tout moment, à la pensée du physiologiste. Lisons, entre autres, cette belle page de Cuvier, citée par Claude Bernard lui-même [1] :

« Voyez ces formes arrondies, cette souplesse « gracieuse des mouvements, cette douce chaleur, « ces joues teintes de rose, ces yeux brillants « de l'étincelle de l'amour ou du feu du génie, « cette physionomie égayée par les saillies de « l'esprit ou animée par le feu des passions : tout « semble se réunir pour en faire un être enchan- « teur. Un instant suffit pour détruire ce pres- « tige. Souvent, sans cause apparente, le mouve-

(1) La Science expérimentale, p. 165.

« ment et le sentiment viennent à cesser, le « corps perd sa chaleur, les muscles s'affaissent « et laissent paraître les saillies anguleuses des « os ; les yeux deviennent ternes, les joues et « les lèvres livides. Ce ne sont là que les préludes « de changements plus horribles ; les chairs « passent au bleu, au vert, au noir ; elles attirent « l'humidité, et, pendant qu'une portion s'évapore « en émanations infectes, une autre s'écoule en « sanie putride qui ne tarde pas à se dissiper « aussi ; en un mot, au bout d'un petit nombre « de jours, il ne reste plus que quelques prin- « cipes terreux et salins ; les autres éléments se « sont dissipés dans les airs et dans les eaux, « pour entrer dans d'autres combinaisons.

« Il est clair que cette séparation est l'effet « naturel de l'action de l'air, de l'humidité, de la « chaleur, en un mot, de tous les agents exté- « rieurs sur le corps mort, et qu'elle a sa cause « dans l'attraction élective des divers agents « pour les éléments qui le composaient. *Cepen- « dant ce corps en était également entouré « pendant la vie ;* leurs affinités pour ses molé- « cules étaient les mêmes ; et celles-ci y eussent « cédé également, *si elles n'avaient été retenues « ensemble par une force supérieure à ces affini- « tés,* qui n'a cessé d'agir sur elles qu'à l'instant « de la mort. »

Voilà deux faits d'une importance scientifique

considérable : d'un côté, la vie et tous ses charmes; de l'autre, *ce quelque chose qui n'a aucun nom dans aucune langue.* Ce qui fait la vie, c'est la présence d'une force supérieure, qui maintient l'unité dans les divers éléments qui composent le corps; la mort est la suite fatale de la disparition de cette force, et il serait peu scientifique d'essayer d'en connaître la nature! Dites, si vous le voulez, que peut-être votre science ne sera pas assez heureuse pour la découvrir, mais ne condamnez pas ceux qui ont l'ambition de monter plus haut, et, sous le prétexte que la physiologie n'a rien à voir avec la philosophie, ne rangez pas les philosophes dans la catégorie des rêveurs en quête de chimères (1).

L'objet des sciences spéculatives n'est pas moins réel que celui des sciences empiriques : celles-ci, et la physiologie en particulier, n'ont rien à craindre de l'influence des doctrines philosophiques ; elles y puiseront, au contraire, une force, une lumière, une unité, sans lesquelles elles ne seront jamais que les matériaux de la science. C'est ce qu'exprime avec beaucoup de fermeté, d'élévation et de bon sens M.Chauffard, professeur à la faculté de médecine de Paris.

(1) M. Vacherot n'a pas hésité à reconnaître le rôle de la Métaphysique dans la science expérimentale et il émet cette opinion parfaitement juste : « Sans la Métaphysique, la science est aveugle en bien des choses. » Voir la Métaphysique et la Science, tome III, deuxième édition, page 385.

« Les problèmes généraux de la vie sont « presque délaissés, dit-il. Les uns les regardent « comme n'intéressant pas la pratique ; il en est « effectivement ainsi, s'il s'agit d'une pratique « purement empirique ; si la pratique veut se « rattacher à la science, elle remonte nécessaire- « ment à l'idée de vie, origine et raison de toute « science. D'autres, moins hostiles, sont surtout « indifférents ; pour eux, ces problèmes se tra- « duisent en vagues aperçus, et ne sauraient « fournir l'objet d'une démonstration étendue ; « vérités banales et de sentiment, plus que phy- « siologiques et positives ; vérités dangereuses à « poursuivre, car elles ouvrent des voies mal « tracées, où l'esprit se dirige au hasard et « s'égare ; formules synthétiques, respectables « peut-être, mais vieillies, usées, impuissantes, « dont il n'y a pas à tenir compte dans la suite « des déductions et acquisitions scientifiques. « On court donc aux faits particuliers, et l'on « délaisse les vérités générales, comme si celles- « ci ne jouaient aucun rôle dans l'intelligence « de ces faits ; et l'on arrive, sur cette pente, à « perdre la connaissance scientifique de la vie. « Ce n'est plus une science, c'est une collection « de faits et de théories changeantes, dont les « liens sont brisés, dont l'ensemble est détruit « et dispersé. On voudrait en vain faire passer « pour de la sagesse cet abandon des plus hautes

« questions de la physiologie ; cette prétendue
« sagesse n'est que faiblesse ; elle serait mortelle
« si elle régnait sans partage [1]. »

(1) E. Chauffard, La Vie, études et problèmes de biologie générale. Introduction.

CHAPITRE III

L'Union de l'Ame et du Corps.

L'AME EST UNIE AU CORPS COMME FORME SUBSTANTIELLE. — RÉFUTATION DE LA THÉORIE CARTÉSIENNE. — MALEBRANCHE ET SON SYSTÈME DES CAUSES OCCASIONNELLES. — L'HARMONIE PRÉÉTABLIE DE LEIBNITZ. — LE CORPS EST ADMIRABLEMENT DISPOSÉ POUR RECEVOIR LES IMPRESSIONS DU DEHORS.

L'âme humaine, en vertu même de son essence, exige d'être unie à son corps, dit saint Thomas (1). Cette proposition peut paraître étrange à ceux qui considèrent le corps comme une prison indigne de la noble exilée qui l'habite, à ceux qui, plus poètes que philosophes, s'irritent de se voir enchaînés, tandis que leurs aspirations les poussent à déployer leurs ailes, pour planer dans je ne sais quel azur, où se bercent leurs rêves. Laissons les rêves aux poètes et n'oublions pas que le philosophe ne doit jamais s'écarter des sentiers du vrai.

(1) I p., q. LXXV, art. 7, ad. 3.

L'homme peut-il se proposer un but plus noble que la conquête de la vérité ? N'est-ce pas vers cette douce lumière qu'il doit toujours diriger ses regards et sera-t-il indigne de lui d'être uni à ce corps qui, dans l'état présent, est la condition indispensable de la recherche et de la possession de la vérité ?

Nous sommes les plus humbles des substances intellectuelles, dit saint Thomas (1). Nous ne trouvons pas en nous-mêmes la vérité toute faite, nous sommes obligés de l'élaborer lentement, à l'aide des images que nous fournissent les objets extérieurs. Ce travail serait impossible sans les puissances sensibles, qui, à leur tour, ont besoin d'organes corporels pour exercer leur activité, d'où il suit que l'union de l'âme et du corps est naturelle, puisque, sans elle, l'âme resterait toujours en face de la vérité, sans jamais l'atteindre (2).

Tous les philosophes admettent le fait indiscutable de l'union de l'âme et du corps, mais ils en donnent des explications bien différentes. Exposons d'abord le système de saint Thomas.

Le saint Docteur se demande d'abord si une substance spirituelle peut être unie à un corps

(1) Quæstio unica de anima, art. 8.

(2) L'âme raisonnable, dit Bossuet, est une substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie. De la Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. IV.

et quel doit être le mode d'union (1). Il commence par écarter les modes d'union évidemment impossibles. Il est manifeste, dit-il, qu'une substance spirituelle et un corps ne peuvent pas s'unir par voie de mélange, *per modum mixtionis.* Dans ce cas, en effet, les deux substances mélangées s'altèrent réciproquement; or, l'altération ne peut s'opérer que dans des substances matérielles, ayant entre elles certaines affinités, cause de leur activité et de leur passivité réciproque; or, une telle union ne peut exister entre l'âme et le corps, car, l'âme étant spirituelle, la matière ne peut servir de lien commun entre l'âme et le corps.

En outre, lorsque l'union, par voie de mélange, est accomplie, aucun des composants ne garde son autonomie, car alors il n'y aurait pas mélange, mais confusion : donc ce mode d'union est impossible, s'il s'agit de substances spirituelles, puisqu'elles sont incorruptibles.

Saint Thomas réfute ensuite les faux systèmes, celui de Platon en particulier, et enfin il énonce la formule célèbre : *Anima unitur corpori ut forma substantialis.* A notre avis, c'est la seule solution vraie du problème (2).

Pour bien saisir toute la valeur du système thomiste, il faut se rappeler la théorie scolastique

(1) Cont. Gentes, l. II, c. LVI.

(2) Voir Cont. Gent., l. II, c. LXVIII. — I p., q. LXXVI, a. 1.

de la matière et de la forme. Il est de bon ton aujourd'hui de la décrier et de la traiter de vieil oripeau gothique : elle est une des plus grandes conceptions de l'esprit humain (1).

D'après les scolastiques, tous les êtres composés se réduisent à deux éléments primordiaux : La matière et la forme.

La matière première n'a en elle-même aucune existence actuelle, elle est de soi indifférente à devenir telle ou telle nature d'être, comme, par exemple, du bois peut indifféremment devenir une chaise, une table, une statue. Elle est donc cet élément premier qui sert de base à tout ce qui existe, mais elle est en elle-même absolument indéterminée ; c'est ce qu'Aristote exprime parfaitement en disant : *Materia non est quid, nec quale, nec quantum.* Il suit de là que la matière première est ce qui peut devenir telle ou telle chose en particulier. Ici se présente la terrible objection : Si la matière première n'est qu'une pure possibilité, elle n'est donc rien; donc, les scolastiques admettent le rien comme l'un des deux éléments du composé, ce qui est absurde. Je ne nie pas la

(1) Les philosophes qui repoussent le système scolastique se divisent en atomistes et dynamistes. Les premiers n'admettent que la matière, les seconds ne reconnaissent que la forme. Le système scolastique les réunit. L'atomisme dynamique rétablit, sous d'autres noms, la conception de matière et de forme. Voir Liberatore, du Composé humain, pages 342 et seq.

force de l'objection, mais voici la réponse : D'abord, il est faux de dire que, d'après les scolastiques, la matière première soit une possibilité logique, un pur néant. Il est vrai qu'elle n'existe jamais séparée et que toutes les fois qu'elle se présente, elle est déterminée par le second élément (la forme) ; mais, de ce qu'elle n'existe jamais qu'avec la forme, il ne s'ensuit pas qu'elle soit un pur néant. Elle est le *substratum*, la base de tout être. Dans les plus profonds replis de l'être, il y a un élément qui, de soi, peut devenir toute chose, et si un être est tel, en particulier, cette détermination, dans l'existence actuelle, lui vient, non pas de la matière, puisqu'elle est indéterminée, mais de la forme qui lui donne une nature spécifique. Mais, comme de fait, tout ce qui existe est *hic et nunc*, il résulte de là que la matière première n'existe jamais sans la forme. En elle-même, elle n'existe pas, puisque cela lui est donné par la forme; mais en conclure qu'elle est un pur néant, c'est raisonner à faux, nous allons le montrer par un exemple : Le corps humain est-il l'homme ? Non. L'âme humaine est-elle l'homme ? Non. Qu'est-ce donc que l'homme ? C'est l'être qui résulte de l'union des deux. Mais si le corps et l'âme séparés ne sont pas l'homme, comment alors peut-on constituer l'homme avec deux éléments qui ne sont l'homme ni l'un ni l'autre ? C'est que la nature humaine

exige essentiellement l'union des deux. La matière seule existe-t-elle ? Non. La forme seule existe-t-elle ? Non. Comment donc peut-on faire avec deux éléments qui, séparés, n'existent pas, un être qui existe ! Si ces deux éléments n'étaient rien, on ne pourrait pas en composer un être, on ne fait pas l'être avec le néant; mais il est faux qu'ils soient un pur néant, nous disons seulement qu'ils n'existent pas *séparés* ; absolument comme l'*homme n'existe pas* quand on considère le corps (la matière) séparé de l'âme (la forme). Unissons l'un et l'autre, nous aurons l'homme ; de même unissons la matière et la forme, et nous aurons l'être (1).

Après ce qu'on vient de lire, on acceptera facilement la définition de la forme substantielle : c'est ce qui précise l'être dans un mode déterminé. La notion d'être est en elle-même vague et indéterminée ; ce qui fait que tel être est déterminé *hic et nunc* , c'est la forme. Il faut de toute nécessité admettre ce second élément.

Lorsque les scolastiques disent que la forme substantielle donne l'*esse simpliciter*, c'est pour la distinguer de la forme accidentelle, car il faut savoir que si la forme substantielle donne l'*esse simpliciter*, ce n'est pas par voie de création, mais de détermination (2).

(1) Voir Goudin. Physica, disput. I, q. II et seq.

(2) Les pressentiments de la science moderne donnent raison

Cela posé, nous disons d'abord, avec saint Thomas, que l'âme *peut* être la forme substantielle du corps, car, en vertu de son immatérialité, elle possède une bien plus grande somme d'être, de force, d'énergie, de vitalité ; elle peut, par conséquent, agir sur le corps, l'étreindre, le pénétrer jusqu'aux dernières fibres, le mouvoir à volonté, s'unir à lui avec une force qui est en raison directe de la supériorité d'une substance spirituelle sur une substance matérielle. Cette union est celle de la forme substantielle et de la matière informée ; c'est la seconde proposition qu'il s'agit d'expliquer (1).

On appelle forme, dit saint Thomas, le principe premier auquel on attribue l'opération d'un être, car un être ne peut agir qu'autant qu'il est en acte, c'est-à-dire qu'en tant qu'il est *hic et nunc* (il est clair qu'un être qui n'est que possible ne peut pas agir) ; or, nous l'avons vu, ce qui fait qu'un être est, c'est la forme. Il est

à la théorie de la matière et de la forme. On tend généralement, en effet, à admettre aujourd'hui une matière unique régie par des forces. Ces forces ne sont, au fond, que la forme des scolastiques.

(1) « L'union substantielle de l'âme humaine avec le corps est illusoire, si l'on n'admet pas que l'âme est la forme substantielle dans le sens des scolastiques. Dans toute autre hypothèse, l'âme ne serait pas en nous la source première de nos opérations vitales : elle ne convertirait pas le corps, inerte par lui-même, en une substance vivante. » Liberatore, du Composé humain, p. 523.

incontestable aussi que le premier principe de la vie du corps, c'est l'âme, et comme la vie se manifeste par ses diverses opérations dans les différents degrés de l'échelle des êtres vivants, le premier principe de chacune de ces opérations vitales est l'âme. C'est par l'âme, en effet, que nous nous nourrissons, que nous sentons, que nous nous mouvons et que nous comprenons. Donc, le principe premier, en vertu duquel nous comprenons (qu'on l'appelle intelligence ou l'âme intellective, peu importe), est la forme du corps.

Si quelqu'un nie cette conclusion, il doit expliquer comment l'action de comprendre peut être attribuée à tel homme, en particulier, car la conscience nous dit que c'est bien nous qui comprenons, que c'est le *moi* qui est la cause et le sujet de cette opération.

Or, dit saint Thomas, il n'y a que trois manières d'attribuer une action à un agent : Il agit, en effet, ou par son être tout entier, ou par une partie de lui-même, ou en vertu d'une cause accidentelle. Cette dernière supposition doit être écartée tout d'abord, car lorsqu'on dit : Cet homme comprend, il est évident que cette action ne lui est pas imputée accidentellement, mais, au contraire, en *tant qu'il est homme*, et ces mots désignent la substance même. Restent donc les deux premières hypothèses, à savoir :

Que l'homme comprend par son être tout entier, ou par une partie de lui-même.

La première n'est pas admissible, car cet homme qui a conscience de son acte intellectuel a conscience aussi de ses sensations, pour lesquelles le corps est indispensable ; d'où nous concluons que l'intelligence n'est pas l'homme tout entier et que le corps fait partie essentielle de notre nature. Il faut donc arriver à la seconde hypothèse : L'homme comprend par une partie de lui-même, l'intelligence. L'intelligence est donc en nous le principe des opérations intellectuelles. Mais l'intelligence n'émet son acte qu'en prenant l'espèce intelligible dans l'image fournie par les organes corporels ; il faut donc qu'elle informe, qu'elle pénètre l'organe lui-même, car comment pourrait-elle saisir l'image qui lui est indispensable pour élaborer l'idée ? L'âme intellective est donc non seulement le principe de nos opérations intellectuelles, mais elle est aussi le principe de la vie dont les organes sont animés, et, par conséquent, elle est, à tout point de vue, la forme substantielle du corps.

Voilà la véritable unité de la nature humaine si gravement compromise par les explications de la philosophie Cartésienne.

Descartes a fort bien compris qu'il faut

admettre, entre l'âme et le corps, une union plus intime que celle que Platon avait imaginée : L'union du pilote et du navire, de l'ouvrier et de l'instrument.

Par deux fois, dans son Discours sur la Méthode (1) et dans ses *Méditations* (2), il repousse la comparaison de Platon ; mais, qu'il le veuille ou non, les explications qu'il donne le ramènent forcément à la doctrine platonicienne. Pour Descartes, en effet, le corps est une machine, dont les mouvements automatiques communiquent à l'âme des sensations de plaisir ou de douleur, selon qu'elle est bien ou mal disposée. L'âme à son tour fait manœuvrer les esprits vitaux, d'après les sentiments dont elle est animée :

« Lorsque nous pensons jouir de quelque « bien, dit-il, l'imagination de cette jouissance « ne contient pas en soi le sentiment de la joie, « mais elle fait que les esprits animaux passent « du cerveau dans les muscles auxquels ces nerfs « sont insérés ; et faisant par ce moyen que les « entrées du cœur se dilatent, elle fait aussi « que ces nerfs se meuvent, en la façon qui est « instituée de la nature pour donner le senti- « ment de la joie. Ainsi, lorsqu'on nous dit « quelque nouvelle, l'âme juge premièrement si

(1) Page 189.

(2) VIe Médit., page 336.

« elle est bonne ou mauvaise ; et si elle la trouve « bonne, elle s'en réjouit en elle-même, d'une « joie qui est purement intellectuelle et telle- « ment indépendante des émotions du corps, « que les stoïques n'ont pu la dénier à leur sage, « bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de « toute passion. Mais sitôt que cette joie spiri- « tuelle vient de l'entendement en l'imagination, « elle fait que les esprits coulent du cerveau vers « les muscles qui sont autour du cœur, et là « excitent le mouvement des nerfs, par lequel « est excité un autre mouvement dans le cerveau, « qui donne à l'âme le sentiment ou la passion de « la joie. Tout de même, lorsque le sang est si « grossier qu'il ne coule ou ne se dilate qu'à « peine dans le cœur, il excite dans les nerfs un « mouvement tout autre que le précédent, et qui « est institué de la nature pour donner à l'âme « le sentiment de la tristesse.

« Les appétits naturels, comme la faim, la « soif et tous les autres, sont aussi des senti- « ments excités en l'âme par le moyen des nerfs « de l'estomac, du gosier et des autres parties ; « et ils sont entièrement différents de l'appétit ou « de la volonté qu'on a de manger, de boire et « d'avoir tout ce que nous pensons être propre « à la conservation de notre corps [1]. »

Descartes considère donc le corps comme une

(1) Les Principes de la Philosophie, IVe partie, pp. 502-3.

machine qui nous donne des sensations de joie, lorsqu'elle est bien disposée, et de douleur, quand elle est détraquée. Il est évident que nous éprouvons un sentiment de douleur, lorsque la machine est lésée ; mais ce n'est pas, comme le prétend Descartes, parce que l'âme s'attriste de voir que l'organisme ne fonctionne pas régulièrement, comme pourrait s'attrister un ouvrier en voyant qu'une machine, dont il est l'inventeur, ne répond pas à ce qu'il en attendait. Nous souffrons, parce que l'organe lésé vit d'une vie qui est nous-même, et il est tout naturel que nous éprouvions un sentiment de douleur, lorsque quelque chose de nous-même est arrêté dans le cours régulier de la vie.

Mais Descartes est tellement loin d'admettre cette union intime de l'âme et du corps, qu'il va jusqu'à dire que, lors même que le corps n'aurait pas d'âme, il n'en continuerait pas moins à marcher comme une horloge :

« Comme une horloge composée de roues et « de contre-poids n'observe pas moins exactement « toutes les lois de la nature, lorsqu'elle est mal « faite et qu'elle ne montre pas bien les heures, « que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir « de l'ouvrier, de même aussi, je considère le « corps de l'homme comme étant une machine « tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de « muscles, de veines, de sang et de peau qu'*encore*

« *bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit*, il ne lais-
« serait pas de se mouvoir en toutes les mêmes
« façons qu'il fait à présent, lorsqu'il ne se meut
« point sur la direction de sa volonté, ni par
« conséquent, par l'aide de l'esprit, mais seule-
« ment par la disposition de ses organes (1). »

Le corps est donc une horloge montée de toutes pièces; quand une roue se dérange, nous sommes malades; quand elle se casse, c'est la mort. Comment, avec ce système, expliquer le phénomène des sensations? Chaque impression produite dans les sens a toujours dans l'âme un contre-coup nécessaire qui est la sensation; mais si l'âme est tellement séparée du corps, il devrait y avoir une foule d'impressions auxquelles nous resterions totalement étrangers; ainsi, l'œil aura beau être ouvert, nous ne verrons jamais rien, si l'âme ne s'aperçoit pas que ce rouage (l'œil) est disposé pour voir, de même que j'ai beau avoir une montre sur moi, je ne saurai pas l'heure si je ne la regarde pas.

Descartes va encore plus loin, s'il est possible.

« S'il y avait de telles machines qui eussent
« les organes et la figure extérieure d'un singe
« ou de quelque autre animal sans raison, nous
« n'aurions aucun moyen pour reconnaître
« qu'elles ne seraient pas en tout de même
« nature que ces animaux; au lieu que s'il y en

(1) VIe Méditation, p. 341.

« avait qui eussent la ressemblance de nos corps,
« et qui imitassent nos actions, autant que
« moralement il serait possible, nous aurions
« toujours *deux moyens* très-certains pour recon-
« naître qu'elles ne seraient point pour cela de
« vrais hommes : Dont le premier est que jamais
« elles ne pourraient user de paroles en les
« composant...... et le second est que, bien
« qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou
« peut-être mieux qu'aucun de nous, elles man-
« queraient infailliblement en quelques autres (1). »

Réfutons, en peu de mots, ces systèmes inacceptables :

L'homme, dit saint Thomas (2), est un être qui éprouve des sensations. Cette proposition n'a pas besoin de preuve, car elle est d'expérience quotidienne ; or, cela serait impossible si le corps n'entrait pas dans l'essence de la nature humaine et si l'homme n'était qu'une âme. L'âme seule, en effet, ne peut être le sujet d'aucune sensation. Quand nous éprouvons les sensations de froid, de chaud, de faim, de soif, etc., qui est-ce qui a froid, chaud, faim ou soif? Est-ce le corps ? Non, car *ut sic* il est insensible, il est comme au-dessous des sensations ; est-ce

(1) Discours sur la Méthode, p. 185 et seq. — Voir aussi De la formation du fœtus, p. 433, et le Traité de l'homme, IVe partie, p. 384.

(2) Cont. Gent., l. II, ch. LVII.

l'âme ? Non, car elle est au-dessus. Quel est donc le sujet des sensations ? C'est le composé, c'est le Moi, c'est-à-dire l'homme. Nous arrive-t-il jamais de dire : Mon corps a froid, mon gosier a soif, etc. ? Non, nous disons : *J'ai* froid, *j'ai* soif, *j'ai* faim ; nous attribuons ces phénomènes à la personne. Le corps nous est donc uni plus intimement qu'un instrument à l'ouvrier, qu'un navire à son pilote, qu'une machine automatique dont les mouvements seraient indépendants de l'âme. Quand nous disons : *J'ai* faim, nous affirmons l'union essentielle du corps et de l'âme ; toute explication qui diminue l'intimité de cette union est, par conséquent, fausse et démentie par les sensations innombrables dont nous sommes le sujet.

D'après Malebranche, il n'y a aucune union réelle entre l'âme et le corps, aucune action possible de l'une sur l'autre, et sous le prétexte que « Dieu ne demeure pas les bras croisés, comme le veulent certains philosophes (1), » il le fait intervenir directement dans toutes nos sensations, de telle sorte que c'est Dieu qui, à l'occasion de tel objet, produit en nous telle sensation.

« Il n'y a nul rapport de causalité, dit-il, d'un « corps à un esprit. Que dis-je ? il n'y en a aucun

(1) IVe Entretien sur la Métaphysique, X, 5.

« d'un esprit à un corps. Je dis plus : Il n'y en a « aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un « autre esprit... Ainsi, il est clair que, dans l'union « de l'âme et du corps, il n'y a point d'autre lien « que l'efficace des décrets divins, décrets im- « muables ; efficace qui n'est jamais privé de son « effet. Dieu a donc voulu, et il veut sans cesse, « que les divers ébranlements du cerveau soient « toujours suivis des diverses pensées de l'esprit « qui lui est uni ; et c'est cette volonté constante « et efficace du Créateur qui fait proprement « l'union de ces deux substances (1). »

Si donc, l'âme est unie au corps, c'est que Dieu l'a voulu. Très bien ; mais cette solution n'éclaire pas beaucoup le problème. Il est impossible, d'après Malebranche, que le corps agisse sur l'âme *et vice versa* ; quand donc nous éprouvons une sensation, c'est Dieu qui intervient. Tout à l'heure Malebranche va nous expliquer plus clairement son système. Notons en passant une singulière théorie des effets du péché originel sur l'union de l'âme et du corps.

« Quoique Dieu, dit-il, puisse unir les esprits « aux corps, il ne peut les y assujettir. Qu'une « piqûre me prévienne et m'avertisse, cela est « juste et très conforme à l'ordre ; mais qu'elle « m'affaiblisse et me rende malheureux, qu'elle « m'occupe malgré moi, qu'elle trouble mes

(1) Ibid., XI.

« idées, qu'elle m'empêche de penser aux vrais « biens, certainement c'est un désordre. Cela est « indigne de la sagesse et de la bonté du Créa- « teur. C'est ce que la raison me fait voir évi- « demment. Cependant l'expérience me convainc « que mon esprit dépend de mon corps. Je « souffre, je suis malheureux, je suis incapable « de penser quand on me pique. Il m'est impos- « sible d'en douter. Voilà donc une contradiction « manifeste entre la certitude de l'expérience et « l'évidence de la raison. Mais en voici le « dénouement : C'est que l'esprit de l'homme a « perdu devant Dieu sa dignité et son excellence. « C'est que nous ne sommes plus tels que Dieu « nous a faits. C'est que nous naissons pécheurs « et corrompus, dignes de la colère divine, et « tout à fait indignes de penser à Dieu, de « l'aimer, de l'adorer et de penser à lui (1). »

Les inexactitudes sont nombreuses dans ce passage. D'abord, il est faux de dire qu'il est indigne de la sagesse et de la bonté du Créateur qu'une piqûre ou toute autre douleur physique nous rende malheureux et nous empêche de penser aux vrais biens. Dieu, en effet, pouvait parfaitement, sans manquer à sa sagesse et à sa bonté, nous créer sans la justice originelle et

(1) Loc. cit., XVIII. Remarquons qu'il est peu philosophique de faire intervenir le dogme du péché originel dans une question purement psychologique.

dans un état tel que, quand bien même nous n'aurions pas péché, nous aurions senti une piqûre ou le malaise de la fièvre. Il est vrai que le péché originel a rendu plus lourdes les chaînes qui attachent l'âme au corps, mais elles existaient avant le péché : le péché originel a apporté une modification grave dans l'action du corps sur l'âme, mais il n'en a pas changé la nature.

« Concluons de tout cela, continue Male-
« branche, qu'avant le péché, il y avait en faveur
« de l'homme des exceptions dans les lois de
« l'union de l'âme et du corps, ou plutôt, con-
« cluons-en qu'il y avait une loi qui a été abolie,
« par laquelle la volonté de l'homme était la
« cause occasionnelle de cette disposition du
« cerveau, dans laquelle l'âme est à couvert de
« l'action des objets, quoique le corps en soit
« frappé, qu'ainsi elle n'était jamais interrompue
« malgré elle dans ses méditations et dans ses
« extases (1). »

Ainsi donc, sans le péché originel, notre âme n'aurait jamais subi l'action des objets, quoique le corps en eût été frappé : une épingle qui nous aurait piqués n'aurait pas interrompu nos méditations.

Arrivons maintenant à l'explication détaillée du *Système des causes occasionnelles*, système que

(1) Loc. cit., XVIII.

Malebranche expose principalement dans son XII[e] entretien sur la Métaphysique.

« L'homme est un composé de deux subs-
« tances, esprit et corps, dont les modalités
« sont réciproques, en conséquence des lois gé-
« nérales qui sont cause de l'union de ces deux
« natures, et vous n'ignorez pas que ces lois ne
« sont que les volontés constantes et toujours
« efficaces du Créateur. Jetons un peu la vue
« sur la sagesse de ces lois.

« ...... Dès qu'on a les yeux ouverts, tous
« les rayons de lumière réfléchis de la surface
« des corps et qui entrent par la prunelle, se
« rompent dans les humeurs de l'œil pour se
« réunir sur le nerf optique. Le nerf optique se
« trouve donc ébranlé en plusieurs différentes
« manières par les diverses vibrations de pression
« de la matière qui passe librement jusqu'à lui ;
« et l'ébranlement de ce nerf se communique
« jusques à cette partie du cerveau à laquelle
« l'âme est étroitement unie. D'où il arrive, en
« conséquence des lois de l'union de l'âme et du
« corps, que nous sommes avertis de la présence
« des objets. Car encore que les corps soient
« invisibles par eux-mêmes, le sentiment de cou-
« leur que nous avons en nous et même malgré
« nous, à leur occasion, nous persuade que nous
« les voyons eux-mêmes, *à cause que l'opération*
« *de Dieu en nous n'a rien de sensible......*

« Que Dieu, en conséquence de ces lois, nous « donne tout d'un coup les sentiments de couleur « que nous nous donnerions à nous-mêmes, si « nous savions divinement l'optique et que nous « connussions exactement tous les rapports « qu'ont entre elles les figures des corps qui se « projettent au fond de nos yeux; car Dieu ne se « détermine à agir dans notre âme, de telle ou « telle manière, que par les changements qui « arrivent dans notre corps....

« Encore un coup, Dieu, en conséquence des « lois de l'union de l'âme et du corps, nous don- « ne tous les sentiments des objets, de la même « manière que notre âme se les donnerait... »

Ce n'est donc pas l'objet qui se présente à nous et que nous voyons, en vertu de l'impression qu'il fait sur notre œil, impression suivie de sensation et de perception; c'est Dieu qui, à l'occasion de l'objet, produit dans notre organisme et dans notre âme les phénomènes que nous venons d'énumérer.

Le système de Malebranche n'explique pas l'union de l'âme et du corps, il la détruit, puisqu'il affirme qu'il est impossible qu'un corps agisse sur un esprit *et vice versa* : l'union de l'âme et du corps est donc un état violent, contre nature, et, pour ainsi dire, un miracle perpétuel.

Malebranche a été obligé de recourir à ce système, parce qu'il a accepté un principe faux, à

savoir: que les esprits et les corps sont privés de toute activité propre, et, dès lors, pour expliquer leur action, il doit faire intervenir la toute-puissance de Dieu. Or, il est prouvé que les corps peuvent agir les uns sur les autres et sur les substances spirituelles et réciproquement. Il n'est nullement besoin d'appeler Dieu à son secours pour constater l'action d'un poison, par exemple, sur l'organisme et sur les facultés, l'action de la lumière sur l'œil, ou du feu sur la chair vive. Si une épingle me pique, c'est parce que sa pointe effilée sépare les tissus; la pointe suffit à cette besogne, sans qu'il soit nécessaire de la pousser par la main de Dieu. Ce système est, en outre, contraire à la conscience, car nous sentons fort bien l'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps; et enfin, il ruine la liberté, car, si les mouvements de l'âme et les actions du corps ont pour cause unique Dieu, *se substituant à notre activité personnelle*, c'en est fait de notre libre arbitre.

Tout le monde sait que Leibnitz a cru trouver la solution du problème par sa théorie célèbre de l'harmonie préétablie [1].

« Je ne trouvais, dit-il, aucun moyen d'expli-
« quer comment le corps fait passer quelque

(1) Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps. N° 12 et seq.

« chose dans l'âme, ou *vice versa;* ni comment « une substance peut communiquer avec une « autre substance créée. — M. Descartes avait « quitté la partie là-dessus, autant qu'on peut « le connaître par ses écrits; mais ses disciples, « voyant que l'opinion commune est inconcevable, « jugèrent que nous sentons les qualités des corps, « parce que Dieu fait naître les pensées dans « l'âme à l'occasion des mouvements de la ma- « tière; et lorsque notre âme veut remuer le « corps à son tour, ils jugèrent que c'est Dieu « qui le remue pour elle. Et comme la commu- « nication des mouvements leur paraissait encore « inconcevable, ils ont cru que Dieu donne des « mouvements à un corps, à l'occasion du mou- « vement d'un autre corps. C'est ce qu'ils appel- « lent *le système des causes occasionnelles* qui a « été fort mis en vogue par les belles réflexions « de l'auteur de la *Recherche de la vérité*.....

« Mais, pour résoudre des problèmes, ce n'est « pas assez d'employer la cause générale et de « faire venir ce qu'on appelle *Deum ex machina.* « Car lorsque cela se fait, sans qu'il y ait d'autre « explication qui puisse se tirer de l'ordre des « causes secondes, c'est proprement recourir au « miracle. En philosophie, il faut tâcher de rendre « raison, en faisant connaître de quelle façon les « choses s'exécutent par la sagesse divine, con- « formément à la notion du sujet dont il s'agit. »

Leibnitz rejette donc le système des causes occasionnelles. Il lui reproche, avec raison, de faire intervenir *Deum ex machina*, de recourir à un miracle perpétuel et il émet un principe excellent, à savoir : qu'en philosophie, il faut essayer de se rendre compte de tous les phénomènes, conformément à la notion du sujet que l'on étudie. Il s'agit donc, pour Leibnitz, de mettre à la place du système des causes occasionnelles une explication plus plausible de l'union de l'âme et du corps, et, nous allons le voir, il n'a pas réussi : « Je fus conduit insen- « siblement, ajoute-t-il, à un sentiment qui me « surprit, mais qui paraît inévitable, et qui, en « effet, a des avantages très grands et des beautés « très considérables. C'est qu'il faut donc dire « que Dieu a créé d'abord l'âme ou toute autre « unité réelle, en sorte que tout lui naisse de son « propre fond, par une parfaite *spontanéité* à « l'égard d'elle-même, et pourtant avec une « parfaite *conformité* avec les choses du dehors. »

L'âme reçoit donc, au moment de sa création, toutes ses perceptions internes qui se développeront dans la suite ou plutôt qui arriveront à leur tour *à point nommé* (c'est l'expression de Leibnitz), en vertu de l'organisation primordiale. De son côté, le corps a justement, au moment où l'âme le veut, le mouvement qu'il lui faut pour répondre aux passions et aux perceptions

de l'âme : C'est ce rapport mutuel, réglé par avance, qui fait uniquement l'union de l'âme et du corps.

Leibnitz énumère ensuite les avantages de son système, qui naturellement est le meilleur de tous.

Dans une de ses lettres, Leibnitz précise sa théorie : « Quelques amis savants et pénétrants, « dit-il, ayant considéré ma nouvelle hypothèse « sur la grande question de l'union de l'âme et « du corps, et l'ayant trouvée de conséquence, « m'ont prié de donner quelques éclaircisse-« ments sur les difficultés qu'on avait faites, et « qui venaient de ce que l'on ne l'avait pas bien « entendue. J'ai cru qu'on pouvait rendre la « chose intelligible à toute sorte d'esprits par la « comparaison suivante :

« Figurez-vous deux horloges ou deux montres « qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut « faire de trois façons : La première consiste dans « l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre ; « la seconde dans le soin d'un homme qui y « prend garde ; la troisième dans leur propre « exactitude. »

Leibnitz rejette les deux premières : « Ainsi, « dit-il, il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-« dire, que la voie de *l'harmonie préétablie* par « un artifice divin prévenant, lequel, dès le com-« mencement, a formé chacune de ces substances « d'une manière si parfaite et réglée avec tant

« d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres « lois qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde « pourtant avec l'autre. »

Aussitôt qu'il parut, ce système souleva les plus ardentes réclamations. Comment Leibnitz n'a-t-il pas vu qu'il est insoutenable ?

1o Comme celui de Malebranche, au lieu d'expliquer l'union de l'âme et du corps, il la détruit, car il fait de l'âme et du corps deux mécanismes juxtaposés, mais n'ayant aucune influence l'une sur l'autre.

2o Il détruit la liberté. Si tous les phénomènes internes sont réglés à l'avance, comme les mouvements d'une pendule, ils se produiront en vertu d'une force aveugle où la spontanéité du libre arbitre n'aura rien à voir.

3o Il est contraire au sens intime et au témoignage de la conscience. Quand j'étends mon bras, je comprends fort bien que ce fait s'est produit parce que je l'ai voulu et qu'il n'est pas le résultat d'un mécanisme analogue à celui qui meut les aiguilles d'une montre et je n'ai nullement conscience de cette *harmonie préétablie*.

4o Il repose sur une hypothèse tout à fait gratuite, car enfin, quelles preuves Leibnitz nous donne-t-il de la vérité de son système ? Il l'affirme, mais cela ne suffit pas.

C'est, du reste, le reproche que l'on a le droit d'adresser aux théories que nous venons d'ex-

poser. Elles sont non seulement la négation du fait qu'il s'agit d'expliquer, mais, en outre, leurs auteurs n'apportent dans le débat aucune démonstration concluante (1).

Les philosophes dont les systèmes tendent à relâcher les liens qui unissent l'âme au corps, ont considéré celui-ci comme un obstacle qui s'oppose à l'acquisition de la vérité et de la science, et ils ont confondu l'abus de la vie sensible avec le rôle légitime qu'elle exerce dans nos opérations intellectuelles.

Voici, en effet, comment s'exprime Platon dans un de ses dialogues (2) : « Quant à l'acquisition « de la science, le corps est-il un obstacle ou « ne l'est-il pas, quand on l'associe à cette « recherche? Je vais m'expliquer par un exemple : « La vue et l'ouïe ont-elles quelque certitude, « ou les poètes ont-ils raison de nous chanter « sans cesse, que nous ne voyons ni n'entendons « véritablement ? Mais si ces deux sens ne sont « pas sûrs, les autres le seront beaucoup moins; « car ils sont beaucoup plus faibles.

« Quand donc l'âme trouvera-t-elle la vérité ? « Car pendant qu'elle la cherche avec le corps, « nous voyons clairement que ce corps la trompe « et l'induit en erreur. N'est-ce pas surtout dans « l'acte de la pensée que la réalité se manifeste

(1) Voir, pour les autres systèmes : Sanseverino, t. III, a. 5.

(2) Phédon, pp. 201 et seq.

« à l'âme. Et l'âme ne pense-t-elle pas mieux « que jamais, lorsqu'elle n'est troublée ni par la « vue, ni par l'ouïe, ni par la douleur, ni par « la volupté, et que, renfermée en elle-même et « se dégageant, autant que cela lui est possible, « de tout commerce avec le corps, elle s'attache « directement à ce qui est pour le connaître. » Platon semble ignorer que, si l'âme n'était jamais *troublée* ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par aucun autre sens, elle aurait beau se renfermer en elle-même, elle n'aspirerait jamais *à connaître ce qui est*, car pour aspirer à connaître, il faut que ses facultés aient été excitées par les sensations transmises par les sens. La thèse de Malebranche est calquée sur celle de Platon.

« Je vous apprendrai, dit-il, que ce monde « que vous habitez n'est point tel que vous le « croyez, parce que, effectivement, il n'est point « tel que vous le voyez ou que vous le sentez. « Vous jugez, sur le rapport de vos sens, de tous « les objets qui vous environnent, et vos sens « vous séduisent infiniment plus que vous ne « pouvez vous l'imaginer. Ce ne sont de fidèles « témoins que pour ce qui regarde le bien du « corps et la conservation de la vie. A l'égard de « tout le reste, il n'y a nulle exactitude, nulle « vérité dans leur déposition... L'imagination « est une folle, qui se plaît à faire la folle. Ses « saillies, ses mouvements imprévus vous diver-

« tissent et moi aussi. Mais il faut, s'il vous « plaît, que dans nos entretiens la raison soit « toujours la supérieure. Il faut qu'elle décide et « qu'elle prononce. Or, elle se tait et nous « échappe toujours, lorsque l'imagination vient « toujours à la traverse (1)....»

Malebranche tombe dans une erreur évidente quand il soutient qu'il n'y a ni vérité, ni certitude, dans les dépositions des sens, et, comme Platon, il confond l'abus de la vie des sens avec son développement normal et régulier sans lequel nous n'entendrons jamais *les réponses de la vérité intérieure.*

Non, le corps n'est pas un obstacle à l'acquisition de la vérité. On résoudra facilement ce problème si l'on admet que toutes nos opérations intellectuelles sont basées sur une sensation (2), et on verra que le corps est merveilleusement disposé pour être l'organe animé des sensations de l'âme et servir ainsi à l'évolution (*explicatio*) et au perfectionnement de l'intelligence.

Il suffit de jeter un coup d'œil même rapide sur notre organisme, pour constater qu'il est disposé de telle sorte que les impressions du dehors y arrivent à flots. Notre oreille perçoit tous les sons et toutes les harmonies, depuis le

(1) Ier Entretien sur la Métaphysique.

(2) Nous le prouverons quand nous traiterons : De l'Origine des Idées.

bruissement du brin d'herbe jusqu'aux éclats sauvages de la tempête; par elle, tous les échos de la terre se répercutent dans notre âme; notre œil contemple toutes les nuances de la lumière, il suit dans le ciel les pas étincelants des étoiles, il admire le doux éclat des fleurs, il ne voit pas sans émotion les magies du prisme dans une goutte de rosée, mais surtout le matin quand le ciel est en feu ou que, le soir, l'occident se colore des teintes mélancoliques du crépuscule, notre regard alors s'élève naturellement vers Dieu, pour bénir celui qui a fait la lumière.

Tous nos sens sont donc comme des portes ouvertes, par lesquelles le monde sensible entre dans notre âme.

On doit avouer cependant que ce corps qui, dans la pensée de Dieu, devait être un instrument toujours docile est quelquefois, souvent même, un obstacle à l'exercice de nos facultés: ainsi les maladies, la viellesse, nos dispositions particulières à tel ou tel moment, sont comme autant de liens qui enchaînent l'intelligence. Cela est vrai, répond saint Thomas, mais il faut remarquer que, l'âme devant se développer à l'aide de ses facultés sensibles, il fallait qu'elle fût unie à un corps qui la mît le plus possible en rapport avec le monde extérieur; or, le corps humain atteint parfaitement ce but. Il en résulte, il est vrai, quelques inconvénients, en particulier,

ceux que nous venons de signaler ; mais il ne faut pas oublier que, dans le choix d'un instrument, on doit considérer, avant tout, l'usage qu'on veut en faire et le choisir en conséquence. Quand un ouvrier veut faire une hache, il choisit le fer comme matière première, parce que ce métal est, plus qu'un autre, propre à l'usage auquel l'instrument est destiné. Le fer peut se rouiller, c'est un inconvénient ; mais il ne faut pas le repousser pour cela et prendre du verre, par exemple. De même, Dieu a organisé notre corps pour fournir à l'âme les matériaux de son développement intellectuel, et, tel qu'il est, il atteint parfaitemnet le but proposé. Que cet organisme soit sujet à des défaillances, nous ne le nions pas; mais accuser pour cela la sagesse de Dieu, serait aussi peu raisonnable que de reprocher à un ouvrier de choisir du fer pour faire une hache, à cause de la rouille qui peut en altérer la trempe. Si l'on dit que Dieu eût pu l'éviter en s'y prenant autrement, nous répondons que, dans l'explication de ses œuvres, il ne faut pas chercher ce que Dieu aurait pu faire en vertu de sa toute-puissance, parce qu'alors on ouvre la porte à toutes les conjectures qui n'aboutissent à rien.

CHAPITRE IV

De l'Unité du Principe vital et du Siège de l'Ame.

SYSTÈME DE SAINT THOMAS. — RÉFUTATION DU VITALISME. LE SYSTÈME DE DESCARTES SUPPRIME LA VIE DU CORPS. L'AME EST TOUT ENTIÈRE DANS CHAQUE PARTIE DU CORPS.

On discute encore pour savoir si Platon a admis trois âmes, l'âme raisonnable, l'âme irascible et l'âme concupiscible, ou bien s'il ne reconnaissait qu'une seule et même âme présentant une triple manifestation. Ce qu'il y a de plus clair, c'est que Platon ne s'exprime pas avec une netteté suffisante. Nul doute n'est possible pour Aristote qui se prononce de la manière la plus formelle sur l'unité de l'âme : « L'âme est « la cause et le principe du corps vivant, dit-il... « vivre, pour les êtres qui vivent, c'est être; et « la cause et le principe de tout cela, c'est l'âme... « principe d'où viennent primitivement la loco-

« motion, l'altération et l'accroissement ; la sen-
« sation et le dépérissement, c'est l'âme [1]. »

Les Pères de l'Église sont partisans déclarés de l'unité du principe vital, et soit dans leurs écrits, soit dans les décisions conciliaires, ils n'hésitent pas à proclamer cette opinion comme la seule vraie [2].

Au Moyen Age, presque tous les scolastiques soutinrent la même doctrine ; nous disons presque tous, car quelques religieux de l'ordre de Saint-François prirent parti pour la thèse contraire; mais « malgré l'opposition des Franciscains,
« la prépondérance demeure à la doctrine de
« saint Thomas et des Dominicains, dans la
« philosophie comme dans la théologie du Moyen
« Age. Rien ne le prouve mieux que la règle de
« suivre en théologie la doctrine de l'Ange de
« l'École, imposée par Ignace de Loyola à l'ordre
« qu'il venait de fonder [3]. »

La doctrine scolastique sur l'unité de l'âme resta en vigueur jusqu'à Descartes qui vint enseigner que l'homme n'a sans doute qu'une âme, mais que cette âme n'est le principe d'aucune des opérations vitales du corps.

(1) Traité de l'âme, l. II, ch. IV, § 3 et seq. Traduction de B. Saint-Hilaire.

(2) Il est bien difficile aux partisans de l'opinion contraire d'esquiver les déclarations du Concile de Vienne (1311), du Concile de Latran (1513) et les deux brefs de Pie IX.

(3) F. Bouillier, le Principe vital et l'Ame pensante.

Descartes devait admettre cette conclusion, car elle est la conséquence de son système sur le corps humain, qui n'est, d'après lui, qu'un automate mis en mouvement par des forces semblables au feu « qui fait bouillir les vins nouveaux « lorsqu'on les laisse cuver sur la râpe (1). »

Cette théorie fut adoptée par plusieurs philosophes et par des médecins ; mais le célèbre Sthall la combattit avec tant de force et soutint si énergiquement l'unité du principe vital, qu'il a eu la gloire de donner son nom à la doctrine dont il a été le défenseur.

La discussion s'apaise pendant le XVIIIe siècle, et sauf la thèse de *l'homme double* imaginée par Buffon et refutée par Condillac, il y a peu de trace de la lutte ancienne ; mais à la fin du dernier siècle et au commencement du XIXe, la controverse a repris de plus belle, et elle dure encore. C'est l'école de Montpellier qui a rouvert le feu.

Ce rapide aperçu du côté historique de la question suffit pour donner une idée de l'importance que les philosophes y ont attachée. Nous ne la suivrons pas dans toutes les phases qu'elle a traversées, et, pour circonscrire le débat, nous exposerons d'abord le système thomiste, nous réfuterons ensuite les objections des vitalistes, et, en dernier lieu, nous essayerons de démontrer que ni la théorie cartésienne, ni les doctrines de

(1) Discours sur la Méthode, Ve partie, p. 174, éd. Cousin.

Montpellier ne sont acceptables.

1° Pour saint Thomas, il n'y a dans l'homme qu'une seule âme, l'âme intelligente ; c'est elle qui est le principe de toutes les opérations intellectuelles, sensitives, végétatives.

Le premier argument du Docteur Angélique est puisé dans l'idée d'être et d'unité (1).

Si l'homme a plusieurs âmes, dit-il, il n'est pas un, il est multiple. Un être, en effet, n'est *un* que par la forme qui lui donne l'être, car le principe qui fait qu'une chose est, est aussi celui qui la fait une : voilà pourquoi lorsqu'il y a plusieurs formes dans un être, il n'y a pas unité *simpliciter*.

Si donc il y a dans l'homme une forme qui le fait être vivant (l'âme végétative), une autre qui le fait être sensible (l'âme sensitive), et une autre qui le fait homme (l'âme raisonnable), il est clair qu'il n'est *un* qu'accidentellement. Or, il est de la nature de la forme accidentelle de pouvoir être ajoutée ou supprimée sans altérer essentiellement la substance du sujet. Ainsi, voilà un homme qui est peintre, poète ou architecte : ce sont des formes accidentelles dont l'apparition ou la suppression n'ajoute ou n'enlève rien à la nature de cet homme, car on peut très bien être homme et n'être pas poète. Si donc l'unité

(1) I p., q. LXXVI, a. 3. — Cont. Gentes, l. II, c. LVIII. — De anima, a. 11.

humaine n'est qu'accidentelle (et elle le sera si l'homme a plusieurs âmes), on pourra retrancher l'une d'elles sans altérer la substance humaine, et dès lors la disparition de la forme animalité (l'âme sensitive) ne modifiera en rien l'essence de l'être humain, ce qui est évidemment faux.

Voici la seconde preuve de saint Thomas.

Il n'y a que deux hypothèses possibles au sujet d'un être ayant deux formes : Ou bien ces formes n'ont entre elles aucune liaison logique, comme, par exemple, dans cette proposition : *Ce qui est blanc est doux;* ou bien encore elles sont ordonnées l'une à l'autre, comme, par exemple : *Une surface est colorée.*

Dans le premier cas, l'union des deux formes est complètement accidentelle, car, si quelquefois le blanc est doux, il peut aussi se faire qu'il ne le soit pas. Cette hypothèse n'est certainement pas appliquable à la question, car, en considérant les deux formes que, pour le moment, nous supposons être dans l'homme, l'âme intellective et l'âme sensitive, il est impossible d'admettre que l'homme puisse avoir l'une et être privé de l'autre, comme nous disions tout à l'heure que le blanc peut n'être pas doux. Cette première hypothèse doit donc être écartée, puisque l'animalité entre dans la notion de l'homme ; examinons la seconde.

Lorsque deux formes sont subordonnées l'une

à l'autre et ont entre elles une liaison nécessaire, le sujet, dans la proposition qui les exprime, emporte avec lui la notion de l'attribut et l'attribut celle du sujet. Ainsi, lorsqu'on dit : Toute surface est colorée, le sujet est tellement uni à l'attribut, qu'on peut convertir la proposition et dire : Tout ce qui est coloré est une surface. Peut-on appliquer cette méthode à la proposition : Tout homme est un animal et dire en renversant les termes : Tout animal est homme? Le simple énoncé en démontre la fausseté ; nous devons donc repousser la seconde hypothèse et conclure d'une manière générale que, puisqu'aucune des deux seules hypothèses possibles sur la dualité des formes n'est admissible quand il s'agit de l'homme, c'est qu'en réalité il n'y a qu'une forme, l'âme intellectuelle.

Après ces deux démonstrations métaphysiques, saint Thomas énonce une preuve d'expérience dont chacun de nous a pu constater la solidité.

Une opération de l'âme, dit le saint Docteur, lorsqu'elle acquiert un certain degré d'intensité, diminue la vigueur d'une autre, ce qui serait absolument inexplicable si le principe d'action n'était pas un.

Plus les opérations de la vie végétative ou sensitive sont intenses, plus aussi diminue l'énergie de la vie intellectuelle; c'est ce que l'expérience nous démontre tous les jours. Il faut qu'on nous

pardonne les détails dans lesquels nous devons entrer pour faire ressortir la force indiscutable de cette troisième preuve de saint Thomas.

Tout le monde sait que les heures les plus défavorables au travail sont celles qui suivent les repas; la tête alors est alourdie, la pensée se traîne péniblement, l'intelligence est languissante; aussi les hommes, même les plus studieux, consacrent sans scrupule aux distractions ou au repos ces moments où tout travail sérieux est à peu près impossible. On a beau gémir sur cette humiliante impuissance, il faut la subir et avouer de bonne foi que l'heure de la digestion, puisqu'il faut prononcer le mot, n'est pas un moment bien choisi pour les méditations métaphysiques. D'où vient cette défaillance intellectuelle passagère? C'est que, dans les moments que nous venons de décrire, l'âme qui est en nous la source unique de toute vie, déploie son activité dans les opérations de la vie végétative et ne peut plus avoir, par conséquent, la même force pour les opérations de la vie supérieure. Cela n'aurait pas lieu si le principe de la vie intellectuelle n'était pas le même que celui de la vie végétative. Si, en effet, la force qui élabore la digestion était différente de l'âme intellectuelle, les deux vies travailleraient chacune de son côté et dans sa sphère, sans se gêner dans leurs opérations réciproques.

On peut faire la contre-épreuve de cette expé-

rience et l'on arrive à la même conclusion.

Si l'on s'acharne à un travail opiniâtre dans un moment où l'âme n'est pas en état de se livrer à l'étude, la digestion s'arrête et peut amener de graves désordres dans l'organisme tout entier.

Il en est de même pour la vie sensitive.

Une douleur aiguë trouble singulièrement les méditations du philosophe le plus dégagé de tout lien terrestre, et il suffit d'un coup d'épingle bien appliqué pour lui faire abandonner l'étude du plus grave problème. Si l'âme qui médite n'est pas la même que l'âme qui sent, pourquoi la première quitte-t-elle son opération propre lorsque la seconde attire à elle une partie de la vie ?

Ces observations ne semblent-elles pas contredire une thèse que nous avons développée plus haut et dans laquelle nous avons prouvé que ce corps, auquel l'âme est unie, est disposé pour faciliter le développement des facultés intellectuelles, car nous voici en présence de faits qui mettent une entrave aux opérations de l'intelligence? Non, car ces faits proviennent d'un état physique maladif, ils ne se produisent qu'à l'occasion d'une lésion dans les tissus ou de l'affaiblissement d'un organe ; mais lorsque tout se passe régulièrement et dans l'ordre voulu, les fonctions de la vie végétative ou sensitive ne mettent pas obstacle au développement intellectuel. Il faut seulement que les vies, végétative et

sensitive, n'usurpent pas une partie des forces de la vie intellectuelle : un exemple fera comprendre notre pensée.

Les images sont nécessaires à l'acte de l'intelligence, elles ne peuvent se former qu'au moyen des sens; mais si elles ne restent pas dans leur rôle, si, au lieu de se contenter de fournir à l'intelligence les matériaux dont elle a besoin, elles absorbent toute son attention et deviennent son unique préoccupation, elles sont alors un obstacle plutôt qu'un secours. C'est pour cela que les hommes chez lesquels elles prennent une trop grande place, c'est-à-dire chez ceux qui ont l'imagination trop vive, les opérations intellectuelles sont surchargées de rêves, qui les séduisent et les détournent de la contemplation de la vérité pure ; aussi, généralement parlant, les artistes et les poètes ne sont pas de grands philosophes.

Ces preuves de saint Thomas sont confirmées par le témoignage de la conscience et par ce ferme bon sens populaire dont il ne faut jamais méconnaître l'autorité en philosophie, car, dit Bossuet, « la simplicité et la bonne foi sont deux grands « docteurs qui laissent peu de choses indécises [1]. »

(1) Sermon sur les causes de la haine des hommes contre la vérité. — Dans son savant ouvrage : Le Positivisme et la science expérimentale, M. l'abbé de Broglie a fort bien établi que le bon sens jouit, en philosophie, d'une autorité indiscutable. Livre préliminaire, ch. II.

La conscience nous crie que l'âme humaine est une, et que le principe de toutes nos opérations est unique. Le *moi* qui pense n'est-il pas absolument le même que le *moi* qui voit, qui a faim ou soif, froid ou chaud ? Pourquoi admettre pour la pensée un principe différent de celui de la sensation, alors que l'opinion contraire atteint dans la conscience les proportions de l'évidence. Dites donc à un homme absorbé dans sa lecture que le principe en vertu duquel il médite n'est pas le même que celui qui lui fait voir son livre et entendre vos paroles ? Tous vos raisonnements viendront échouer contre la certitude inébranlable qui lui montre distinctement que celui qui médite est bien le même que celui qui voit et entend ; et cette certitude est passée dans le langage populaire ou plutôt dans le langage de tout le monde. Tout le monde, en effet, dit : Je sens ; comme on dit : Je pense, je marche ; comme on dit : Je travaille ou je grandis ; et tout le monde attribue ces diverses opérations au même principe, c'est-à-dire, *au moi*. Il faut donc, pour accepter la doctrine de la dualité dans l'homme, abandonner le sentiment général et croire aux théories de quelques philosophes et des médecins qui, en dehors de leurs rêveries systématiques, parlent et sentent comme tout le monde.

2° Nous devons répondre maintenant aux principales objections que l'on oppose à la théorie

thomiste. Une des plus spécieuses est présentée par le Docteur Bertrand de Saint-Germain dans le livre intitulé: *Descartes considéré comme physiologiste et comme médecin* (1). Après avoir cité un passage du *Discours sur la méthode* où Descartes dit que notre âme, n'étant faite que pour penser, ne peut être le principe d'opérations qui sont en nous sans que nous y pensions; l'auteur ajoute: « C'est assurément le plus solide argu-
« ment que l'on puisse faire valoir contre la doc-
« trine de l'animisme. Si l'âme est, en effet, la
« forme même du corps et le principe de ses
« fonctions, comment se fait-il qu'elle ignore
« absolument la structure des organes qu'elle
« aurait façonnés, et que ces mêmes organes qu'elle
« mettrait en mouvement puissent fonctionner
« à son insu? Comment expliquer, en ce cas, la
« lenteur avec laquelle se sont formées nos con-
« naissances anatomiques, et l'époque avancée où
« le génie, aidé de l'expérience, est parvenu à
« découvrir que le sang circulait en nous ? Com-
« ment cette étrange nouveauté, une fois décou-
« verte, a-t-elle rencontré tant de contradicteurs,
« tant d'incrédules ? On peut en dire autant de
« toutes les découvertes du même ordre. Com-
« ment se fait-il que l'âme, principe de la vie et
« cause déterminante de la forme, ne puisse pas
« prévenir l'altération des organes, et y porter

(1) Ch. XXIII, p. 398.

« remède quand elle est accomplie ? D'où vient « que nous digérons si mal, quand nous voudrions « si bien digérer ? D'où vient que tous les efforts « de la volonté ne sauraient rendre le mouvement « à un membre paralysé ? D'où vient enfin que « la vie s'éteint en nous malgré nous ?

« On n'a pas répondu, on ne répondra jamais « d'une manière satisfaisante à ces objections. »

Reprenons les objections : Si l'âme, dit-on, est le principe des fonctions du corps, comment se fait-il qu'elle ignore la structure des organes et que ces mêmes organes, qu'elle met en mouvement, fonctionnent à son insu ?

Nous disons d'abord que cet argument prouve trop et que, s'il était concluant, il faudrait admettre que non seulement l'âme n'est pas le principe des fonctions corporelles, mais de plus qu'elle n'est pas le principe des opérations intellectuelles. Avons-nous, en effet, une connaissance évidente du mécanisme intellectuel ? Voyons-nous comment s'engendrent, se combinent et s'associent les idées ? N'est-ce pas un fait notoire que chaque philosophe a apporté sa solution particulière sur toutes les questions débattues ; qu'on discute encore et qu'on discutera toujours sur l'origine des idées ? Cependant les idées sont bien *plus près* de notre connaissance que la sécrétion de la bile ou que la circulation du sang ; et, malgré cela, que de tâtonnements, d'incertitudes et de con-

traditions! Tandis que les philosophes discutent, le vulgaire ne se doute même pas des débats engagés dans les diverses écoles, et l'immense majorité du genre humain a des idées, les combine et les associe, sans avoir le moindre soupçon de la manière dont ces phénomènes s'accomplissent, absolument comme il digère et respire, sans savoir le premier mot de l'économie de l'estomac ou du poumon. Peut-on dire que l'âme n'est pas le principe des idées, parce qu'elle en ignore l'origine, l'organisation et le mécanisme? Evidemment non. Il ne faut donc pas conclure que si l'âme ne connaît ni la structure ni le mouvement d'un organe, elle ne peut être le principe de son opération.

Cette première réponse puise une nouvelle force dans la considération suivante.

Ce n'est pas en tant qu'intellectuelle que l'âme est le principe de la circulation du sang, de la digestion et de la sécrétion de la bile, c'est en tant que principe de vie unie à tel ou tel organe; et dès lors on ne doit pas s'étonner si elle ignore ce qui s'y passe puisque ces fonctions ne sont pas l'objet immédiat de sa connaissance. Elle ne les connaîtra que par l'étude ou par l'expérience, et si l'étude fait défaut ou si les expériences sont défectueuses, elle pourra passer longtemps avant de connaître la nature des phénomènes dont cependant elle est le principe;

c'est ce qui est arrivé pour la circulation du sang et tant d'autres encore.

Cette connaissance claire et immédiate des fonctions organiques n'était pas nécessaire afin d'atteindre le but pour lequel l'âme a été créée. L'âme est faite pour penser, ou du moins la pensée est son opération principale et la plus noble ; or, avec la connaissance claire et la conscience immédiate des manœuvres de l'organisme, ce but était fatalement manqué. Que deviendrait la vie intellectuelle si notre âme voyait toujours à tout moment (l'objection que nous réfutons doit aller jusque-là) toutes les fonctions de l'organisme ? Quand nous voudrions nous livrer à une étude quelconque, notre attention serait attirée par la sécrétion des sucs gastriques, et, au lieu de poursuivre notre pensée, nous compterions les gouttes que distillent les parois de l'estomac ; nous assisterions, étonnés, à la croissance de nos cheveux, et, en suivant le cours impétueux du sang, nous serions dans une terreur continuelle de voir une veine se rompre. Tout travail intellectuel serait impossible.

Lorsque, comme nous le disions tout à l'heure, les opérations de la vie végétative attirent trop notre attention, les facultés intellectuelles diminuent d'énergie, et il suffit d'une digestion laborieuse ou de battements de cœur violents pour paralyser notre intelligence. Qu'adviendrait-il si

l'économie végétative et sensitive se déroulait sous nos yeux et si nous en avions à chaque instant une connaissance immédiate ? Nous ne serions pas occupés d'autre chose. C'est donc par une admirable disposition de la sagesse du Créateur que les fonctions des vies inférieures accomplissent leurs évolutions sans que nous en ayons conscience , c'est-à-dire sans qu'elles viennent détourner notre âme du but principal pour lequel elle a été faite, la recherche de la vérité et la pratique de la vertu.

« Comment se fait-il, ajoute-t-on, que l'âme « principe de la vie ne puisse pas prévenir l'alté- « ration des organes et y porter remède quand « elle est accomplie. »

C'est par la raison bien simple que l'âme n'informe pas le corps par ses puissances intellectuelles et par sa volonté, mais seulement par son essence, et nous verrons dans le chapitre suivant que l'essence est réellement distincte des puissances. Il suit de là que les fonctions organiques ne dépendent pas de la volonté, que les sécrétions et autres phénomènes ne sont pas volontaires et que, lorsqu'un organe est altéré ou paralysé, la volonté ne peut rien pour lui porter secours et le remettre dans son état normal. Lorsqu'on insiste et qu'on nous dit ne pas comprendre comment « une force vive (l'âme) « soit unie au corps sans agir nécessairement sur

« lui [1], » il y a dans ces paroles la même équivoque qu'il faut éclaircir. Nous ne disons pas que l'âme est unie au corps sans agir sur lui, nous soutenons, au contraire, qu'elle agit continuellement sur le corps, mais qu'elle n'agit pas partout de la même manière. L'âme est douée de diverses puissances, intellectuelles, sensitives et végétatives ; elle agit par tout le corps, mais cette action n'a pas, dans toutes les parties, les trois puissances à la fois, pour principe immédiat. Dès lors il n'est pas étonnant que la volonté n'exerce qu'une influence très indirecte sur certains organes et que cette influence soit nulle sur quelques-uns. Il faut encore ici admirer la sagesse de l'ordonnateur suprême qui n'a pas réduit la volonté à la nécessité de commander, à tout moment, aux organes nécessaires, aux vies végétative et sensitive. De même que l'intelligence serait détournée de son but principal, si elle avait une connaissance claire de toutes les fonctions organiques, de même la volonté suffirait à peine à régler les mouvements et le rôle de chaque organe en particulier. Tout le mécanisme des vies végétative et sensitive est nécessaire à la conservation de l'individu, et si, pour vivre, nous étions obligés de commander au sang de circuler, aux poumons d'absorber l'air, au foie de sécréter la bile, à l'estomac et aux vaisseaux chylifères de

(1) Opus cit., p. 400.

ne pas manquer leur opération, notre volonté serait assez occupée, et une distraction d'un moment entraînerait de fâcheuses conséquences. C'est donc en vertu d'un plan admirablement conçu que l'âme, principe unique de toutes les opérations vitales, n'en est pas cependant réduite à consacrer ses plus belles facultés à un travail qui les absorberait tout entières.

Les adversaires de l'animisme présentent d'autres objections moins sérieuses, mais qui sont de nature à faire peut-être plus d'impression sur des esprits peu réfléchis. « Ils prennent des « airs de pudeur offensée et se voilent la face « comme devant un scandale et une profanation[1]. » Hé quoi ! disent-ils, cette âme qui s'élève jusqu'à Dieu, cette âme qui plane dans le monde idéal, cette âme qui, sur les ailes de Platon, contemple la vérité et chante ses extases, serait la même qui s'occuperait « du pot-au-feu de l'économie animale ? » Non, cela est impossible et notre dignité est intéressée à repousser cette doctrine qui nous dégrade.

Ne prenons pas les choses de si haut et examinons sérieusement si ces prétentions sont légitimes.

D'abord, comme l'observe fort bien M. Bouillier, ne confondons pas les fonctions organiques avec

(1) F. Bouillier, le Principe vital et l'Ame pensante, ch. XXV, p. 460.

la cause qui les produit. Les fonctions organiques ne sont pas toutes très nobles, il faut en convenir, mais cela ne rabaisse en rien la supériorité de l'âme. Elles sont, en effet, nécessaires à la vie, et dire qu'il est indigne de l'âme d'en être le principe, c'est prétendre qu'un roi déroge à la majesté souveraine en s'asseyant à table, comme un simple mortel. Un roi, tout roi qu'il est, et chef suprême d'un grand empire, est homme ; comme tel, il doit manger et par conséquent avoir des cuisines dans les parties reculées de son palais [1]. Sans doute, il n'est pas roi pour manger, mais il faut qu'il mange, s'il veut vivre ; de même notre âme n'a pas pour opération principale la vie inférieure dont nous parlons, mais il ne répugne pas à sa dignité d'être le principe de fonctions nécessaires à sa vie normale, c'est-à-dire à son union avec le corps. Mais, dira-t-on, le roi ne fait pas la cuisine ? C'est vrai, mais on la fait pour lui, et il est ainsi, d'une façon indirecte, le premier moteur qui met en mouvement tous les cuisiniers ; de même, notre âme intelligente et libre ne fait pas, en cette qualité, les opérations des vies inférieures, mais on les fait pour elle ; les organes accomplissent sous son impulsion toutes les fonctions qui leur sont propres.

(1) Ces comparaisons un peu familières, peut-être, mais absolument justes, sont de M. F. Bouillier.

D'ailleurs, si l'on médite sur le mystère impénétrable de la vie et si l'on songe que tous les efforts de l'esprit humain ne lui ont pas encore arraché son secret, on avouera qu'il n'est pas indigne de l'âme d'être le principe d'une force qui jusqu'à présent tient en échec les intelligences les plus hardies.

Enfin, ne l'oublions pas, cette prétendue dégradation de l'âme n'est que dans l'imagination de ceux qui n'envisagent pas la question à son vrai point de vue, car, au fond, rien n'est petit, rien n'est vil, quand il s'agit de la conservation de l'être humain.

Qu'on ne nous oppose pas des autorités devant lesquelles tout philosophe catholique doit s'incliner et qui termineraient la discussion à l'avantage du vitalisme, si, comme le prétendent ses partisans, elles se prononçaient en leur faveur. Mais il n'en est rien.

Saint Paul, dans le chapitre septième de l'épître aux Romains, verset vingt troisième, dit : « Je vois dans mes membres une loi rebelle « à la loi de l'esprit ; elle m'enchaîne dans les liens « du péché qui est dans mes membres. Infortuné ! « qui donc me délivrera de ce corps de mort. » Avec la meilleure volonté du monde, il est impossible de trouver dans ces paroles la moindre trace de la doctrine que nous combattons, et saint Thomas d'Aquin, qui avait profondément médité

les épîtres du grand apôtre, n'a pas cru y rencontrer la condamnation de son système sur l'unité de l'âme.

Cette révolte et ces liens dont nous charge le péché ont une double cause, dit saint Thomas (1). La première est le péché lui-même qui devient le maître de l'homme pécheur, et, à ce titre, le charge de chaînes, comme un vainqueur fait peser le joug sur son esclave. La seconde est Dieu qui, pour punir l'orgueil de l'homme, a permis la révolte des passions. Le péché est donc, au fond, la cause de cette lutte qui faisait gémir saint Paul ; elle n'eût jamais existé si l'homme fût demeuré soumis à Dieu. Il faut donc dire, si l'interprétation des vitalistes est exacte, qu'avant le péché, il n'y avait qu'une âme et que c'est la désobéissance qui a introduit la seconde.

Dans l'épître aux Hébreux (2), l'Apôtre dit que la parole de Dieu est vivante et efficace, plus acérée qu'un glaive à deux tranchants et qu'elle pénètre jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, *usque ad divisionem animæ et spiritus*. Les vitalistes triomphent, saint Paul est des leurs, car ne reconnaît-il pas la dualité humaine en proclamant que la parole de Dieu pénètre jusqu'à *la division de l'âme et de l'esprit ?*

(1) In epist. ad Rom., c. VII, lect. 4.

(2) IV, 12

L'admirable commentaire de saint Thomas fait évanouir ces prétentions [1].

L'Apôtre veut faire comprendre aux Hébreux la grandeur de la parole de Dieu, et pour cela il leur dévoile sa nature (*vivus et sermo Dei*), sa puissance (*et efficax*), ses effets (*et penetrabilior omni gladio ancipiti*).

La nature du Verbe de Dieu est d'être toujours vivant, soit que l'on considère sa génération éternelle dans l'intelligence de Dieu d'où il laisse tomber quelques rayons sur le front de l'Ange et dans l'intelligence humaine, soit qu'on le découvre sous les voiles de l'incarnation où quelques-uns le croient mort, tandis qu'il est ressuscité pour vivre dans les siècles des siècles [2], soit qu'on le recherche dans les mystères de l'Ecriture, dont il a dit lui-même que le ciel et la terre passeront, avant qu'une seule lettre en soit effacée.

Cette parole est d'une puissance infinie, car c'est par elle que tout a été fait, et lorsque la voix du Dieu de Majesté domine le tumulte des grandes eaux et ébranle le désert [3] ou qu'elle prend des accents aussi doux que les plaintes de l'Epouse des Cantiques, jamais elle ne trouble en vain le silence des cieux, et toute la création

(1) In epist. ad Hebr., c. IV, lect. 2.

(2) Apoc., I, 18.

(3) Ps. XXVIII, 3, 7.

prête l'oreille pour exécuter ses commandements.

Enfin l'Apôtre la compare à un glaive à deux tranchants pour nous donner une idée de la profondeur de ses effets.

Rien, dit saint Thomas, ne pénètre plus avant qu'un glaive et surtout qu'un glaive à deux tranchants; or, le Verbe de Dieu atteint par son opération et par sa connaissance le plus intime de notre être : par son opération d'abord, puisque c'est lui qui est le premier principe de notre activité [1], et par sa connaissance ensuite, car rien ne peut lui être caché. C'est donc justement que saint Paul le compare à un glaive, et il ajoute à deux tranchants, soit pour indiquer ces deux modes de pénétration de Dieu en nous, soit pour nous enseigner le double effet produit par la parole de Dieu, et qui consiste à nous exciter au bien et à nous éloigner du mal.

Il n'y a rien jusqu'à présent qui soit sujet à discussion; elle commence à ces paroles : *Pertingens usque ad divisionem animæ et spiritus.* Quelques philosophes, dit saint Thomas, croient trouver dans ce texte de saint Paul la preuve de l'existence de deux âmes en nous, cette opinion, ajoute-t-il, est condamnée [2].

Non, dit saint Thomas, il n'y a qu'une âme :

(1) Omnia enim opera nostra operatus es in nobis. Isaïe, XXVI, 12.

(2) Nous ne voulons pas soulever la question d'orthodoxie.

Par son essence elle vivifie le corps et par ses puissances elle procède à ses opérations intellectuelles. Le saint Docteur développe ensuite la thèse déjà expliquée, et voici son interprétation des paroles de saint Paul.

Il y a trois choses dans l'homme : le corps, l'âme et l'esprit. Tout le monde voit ce qu'est le corps : *quid sit corpus notum est.* L'âme est ce qui donne la vie à ce corps qui nous rapproche des animaux, l'esprit (*mens*) est ce qui nous rapproche des anges; il a deux opérations principales, l'intelligence et la volonté. Or saint Paul, dans le texte en question, veut simplement distinguer les diverses opérations dont l'âme est le principe : quelques-unes sont produites par l'âme en tant qu'esprit, ce sont les opérations de l'intelligence et de la volonté ; d'autres ont pour cause l'âme en tant qu'unie au corps, ce sont toutes les opérations, résultat de l'union (sensibilité, vie des passions, etc.). L'Apôtre veut simplement nous enseigner que la parole de Dieu discerne avec certitude toutes ces divisions et ces opérations, parce qu'elle sait quelle est dans toutes nos actions la part qui revient à chacune et elle met dans la balance de sa justice les entraînements de la vie sensible et les efforts de notre bonne volonté [1].

(1) Nous n'avons pas besoin de dire que nous ne traduisons pas textuellement le commentaire de saint Thomas.

Saint Thomas fait les mêmes remarques sur le verset 23e de la première épître aux Thessaloniciens (c. v), *ut integer spiritus vester et anima et corpus*. Saint Paul distingue les opérations de l'âme, mais il ne les fait pas découler de deux principes distincts.

Il est inutile, croyons-nous, d'insister longtemps sur le système de Descartes, car personne ne peut le soutenir sérieusement. Le voici dans toute sa simplicité : Il n'y a qu'une âme, cela est vrai, mais cette âme dont le but unique est la pensée ne donne pas la vie au corps, car le corps ne vit pas, il n'est qu'une machine. C'est ce qu'il dit clairement dans le *Discours de la Méthode* (1), dans son *Traité des passions* (2), dans les *Traités de l'homme* (3) et *de la formation du fœtus* (4) et dans un petit opuscule qui a pour titre : *Premières pensées sur la génération des animaux* (5).

Nous avons déjà réfuté le système de Descartes en traitant la question de l'union de l'âme et du corps, qu'on nous permette maintenant de citer les passages les plus saillants.

« Après vous avoir expliqué, dit Descartes, les « cinq sens extérieurs, tels qu'ils sont en cette

(1) P. 173 et seq., édit. Cousin.

(2) P. 40 et seq., ibid.

(3) P. 384 et seq., ibid., t. IV.

(4) P. 432, ibid.

(5) T. XI, p. 379 et seq.

« machine, il faut aussi que je vous dise quelque « chose de certains sentiments intérieurs qui s'y « trouvent.

« Lorsque les liqueurs que j'ai dit ci-dessus « servir comme d'eau-forte dans son estomac, et « y entrer sans cesse de toute la force du sang par « les extrémités des artères, n'y trouvent pas « assez de viande à dissoudre pour occuper toutes « leurs forces, elles la tournent contre l'estomac « même, et agitant les petits filets de ses nerfs « plus fort que de coutume, font mouvoir les « parties du cerveau d'où ils viennent; ce qui sera « cause que l'âme, étant unie à cette machine, « concevra l'idée générale de la faim. » (Traité de l'homme.)

Il explique d'une façon analogue *la soif*, *la joie*, *la tristesse*, *la bonté*, *la conscience*, etc.

Ainsi, selon Descartes, ce n'est pas *l'homme qui a faim*, ce sont les sucs gastriques qui donnent à l'âme l'idée de la faim, mais l'âme n'est pour rien dans le mouvement des organes, pas plus « qu'il y a une âme dans une horloge qui fait « qu'elle montre les heures. » (De la formation du fœtus.) Si les organes se meuvent, c'est par la force d'un feu semblable à celui « qui s'allume « dans le foin quand on le rentre avant qu'il ne « soit sec. » Toute la différence entre un corps vivant et un corps mort est celle qui existe entre une montre montée et une montre qui s'arrête

(des Passions, I[re] partie à VI). Descartes n'explique donc pas la vie du corps, il la supprime, il n'a donc pas à se préoccuper de savoir s'il n'y a qu'une âme ou s'il y en a plusieurs.

Ce système ne supporte pas l'examen. Descartes nous affirme que le corps n'est qu'une machine. Qu'il le prouve et qu'il nous apprenne comment une machine a faim, a soif, souffre de la douleur et jouit du plaisir ; car nous savons parfaitement que le corps n'est étranger à aucune de nos sensations.

La célèbre école de Montpellier s'insurgea de bonne heure contre la théorie mécanique de Descartes, et, s'inspirant des idées de Stahl, elle proclama d'abord l'unité du principe vital ; mais le professeur illustre qui y enseigna avec tant d'éclat pendant vingt ans, brisa l'unité stahlienne et fut le fondateur de la doctrine philosophique qui s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui par les cours et les ouvrages de M. Lordat.

Paul-Joseph Barthez, né à Montpellier en 1734, obtint en 1759 une chaire de médecine dans la faculté de sa ville natale ; en 1801 il était médecin du premier consul et correspondant de l'Institut. Il mourut en 1806.

D'après lui l'âme intellectuelle n'est pas la cause des phénomènes de la vie dans le corps de l'homme, ces phénomènes doivent être attribués à une autre cause qu'il appelle *principe vital*. Si

on lui demande quelle est la nature de ce principe vital, Bartez évite de se prononcer en disant que c'est une question secondaire et de peu d'importance.

Les raisons sur lesquelles il s'appuie pour prouver sa thèse ont été réfutées dans les pages qui précèdent.

L'âme est la forme substantielle du corps, c'est-à-dire qu'elle est le principe en vertu duquel *tout* le corps humain vit, opère, se meut, etc. ; donc elle doit exister dans *tout* le corps, car la matière étant soumise tout entière à l'action de la forme substantielle d'où elle tire son être et sa vie, il ne peut pas se faire qu'une seule de ses molécules soit soustraite à son influence. L'âme est donc dans tout le corps ; j'ajoute qu'elle est dans chacune de ses parties. Chaque partie vit, la main, l'œil, le cœur, etc. D'où vient cette vie ? de l'âme ; l'âme est donc partout où se présente la vie, c'est-à-dire dans chaque partie. En outre, chaque partie est le théâtre de sensations : si j'approche ma main du feu, je sens *à la main et non ailleurs* une sensation de chaleur ou de douleur. D'où vient cela, si ce n'est de la présence de l'âme dans la main ?

Ceux qui logent l'âme dans la tête ou dans le

cœur devraient nous dire comment l'âme sent distinctement une douleur au pied ou à la main ? C'est, répondent-ils, par les nerfs qui transportent au cerveau la douleur du pied ou de la main. Mais, nous le répétons, ce n'est pas au cerveau que nous souffrons, c'est dans la partie lésée. En second lieu, nous devrions sentir la douleur dans tout le parcours, et enfin, si leur hypothèse est vraie, il s'ensuit que l'âme ne saura où gît la douleur que lorsqu'elle connaîtra quels sont les nerfs qui correspondent à la main ou au pied, c'est-à-dire qu'il faudra faire des études d'anatomie pour savoir si l'on a froid aux pieds.

L'âme est donc dans tout le corps ; j'ajoute qu'elle y est tout entière d'une totalité d'essence et non d'une totalité de quantité, car c'est la première seule qui puisse convenir à l'âme. L'âme, en effet, en vertu même de sa spiritualité, est simple ; elle est donc tout entière là où elle est ; or, nous venons de voir qu'elle est dans tout le corps et dans chaque partie, elle y est donc tout entière (1).

Mais remarquons bien que l'âme est douée de différentes puissances qui opèrent d'après la disposition des organes auxquels elle est unie : voilà pourquoi elle entend par l'oreille, voit par les yeux, etc., parce que ces organes sont faits pour l'exercice de ces facultés. Elle est toute

(1) I p., q. LXXIV, a. 8.

entière dans l'œil, mais elle n'opère là que les phénomènes de vision, parce que l'organe n'est disposé que pour cela. Gardons-nous de croire que toutes les facultés soient liées à un organe corporel, comme la faculté visive à l'œil ou la faculté auditive à l'oreille; c'est ce que voudraient certains physiologistes. Voici, en effet, comment s'exprime M. Cl. Bernard au commencement de son étude sur *les fonctions du cerveau:*

« Comment comprendre qu'il soit donné au « physiologiste de pouvoir expliquer les phéno- « mènes qui s'accomplissent dans tous les orga- « nes du corps, excepté une partie de ceux qui « se passent dans le cerveau ? De semblables dis- « tinctions ne peuvent exister dans les phéno- « mènes de la vie. Ces phénomènes présentent « sans doute des degrés de complexité très diffé- « rents, mais ils sont tous au même titre, acces- « sibles ou inaccessibles à nos investigations, et « le cerveau, quelque merveilleuses que nous « paraissent les manifestations dont il est le « siège, ne saurait constituer une exception « parmi les autres organes du corps.

« Les phénomènes métaphysiques de la pensée, « de la conscience et de l'intelligence, qui servent « aux manifestations diverses de l'âme humaine, « considérés au point de vue physiologique, « ne sont que des phénomènes ordinaires « de la vie et ne peuvent être que le résultat

« de la fonction de l'organe qui l'exprime. »

Après avoir décrit le cerveau, M. Cl. Bernard raconte les expériences (1) que l'on peut faire sur la masse encéphalique pour paralyser l'organisme ou imprimer à l'animal des mouvements qui correspondent aux lésions que l'on a pratiquées, et il conclut en disant : « Nous avons voulu « montrer qu'il faut renoncer à l'opinion que le « cerveau forme une exception dans l'organisme, « qu'il est le substratum de l'intelligence et non « son organe. »

Que prétend M. Cl. Bernard lorsqu'il dit que le cerveau est l'organe de l'intelligence ? Veut-il exprimer que, dans l'état actuel des choses, le cerveau est nécessaire aux manifestations intellectuelles dont le premier principe est indépen-

(1) « Quand même tous ces animaux vivants mis à la torture donneraient des réponses identiques parfaitement nettes et précises, comment conclure avec exactitude de ce qu'on a expérimenté sur le cerveau d'un poulet, découpé par tranches, à ce qui se passe dans le cerveau vivant de l'homme sur lequel, grâce à Dieu, il n'est pas permis d'expérimenter ?

« Que nous apprendrons, non seulement sur la volonté en elle-même, mais sur l'organe qui lui est propre, des expériences sur le cerveau d'un coq ou d'un lapin ? Y a-t-il donc dans ce coq ou ce lapin une volonté semblable à celle de l'homme ? Malgré les plus subtiles expériences et les plus spécieuses analogies, la conscience demeure la voie la plus directe et la plus sûre, sinon la seule, pour la connaissance de nous-mêmes et pour la distinction de nos facultés. »

Francisque Bouillier, le Principe vital et l'Ame pensante, ch. XXIV, p. 442, 2e éd.

dant, ou bien que le cerveau fait les phénomènes de l'intelligence, comme l'estomac ceux de la digestion ? C'est évidemment dans ce dernier sens qu'il faut entendre la pensée de Cl. Bernard, car il ajoute : « La physiologie nous montre que, « sauf la différence et la complexité plus grande « des phénomènes, le cerveau est l'organe de « l'intelligence *au même titre* que le cœur est « l'organe de la circulation, que le larynx est l'or- « gane de la voix [1]. »

Non, le cerveau n'est pas l'organe de l'intelligence, comme le larynx est l'organe de la voix, car l'intelligence a des opérations qui dépassent évidemment l'énergie d'un organe.

Mais cette question rentre dans la thèse de la spiritualité sur laquelle nous n'avons pas à revenir.

Chacun sait que Descartes plaçait le siège de l'âme dans la *glande pinéale*. « Il fallait au moins « quelque raison d'une telle supposition et, cette « fois, Descartes n'en avait aucune ; tout au plus « proposait-il l'ombre d'un prétexte futile : Ce « petit cône était seul dans le cerveau de son « genre et de sa forme, tandis qu'il y a tant de

(1) La Science expérimentale : Des Fonctions du cerveau. — M. Cl. Bernard a varié beaucoup dans l'exposition de ses idées ; il semble quelquefois pencher vers le spiritualisme, mais les textes qu'on vient de lire sont évidemment matérialistes. Voir la *Revue des Questions scientifiques*, 4e année, 2e livraison, 2e étude sur Cl. Bernard.

« parties et de figures jumelles ; suspendu dans
« la masse célébrale, il lui semblait pouvoir vibrer
« facilement, comme le battant d'une cloche, et
« recevoir ainsi le contre-coup de tous les phé-
« nomènes environnants. Aussi mystérieuse
« d'ailleurs que tout le reste de l'encéphale, la
« glande pinéale fut pour ces motifs jugée par
« Descartes une résidence tout à fait convenable
« pour l'âme humaine, et, sans plus de façons, il
« l'y plaça..... (1). »

Si Descartes alléguait quelques raisons pour faire de la glande pinéale le siège de l'âme, nous pourrions les discuter ; mais l'adage *quod gratis asseritur gratis negatur* nous épargne cette peine, et d'ailleurs l'exposition de la thèse thomiste a fait justice de l'affirmation cartésienne.

(1) Voir Albert Lemoine, L'Ame et le Corps, pp. 12 et 13.

CHAPITRE V

L'Essence de l'Ame et ses Facultés.

LES FACULTÉS SONT DISTINCTES DE L'ESSENCE. — RÉFUTATION DE LA THÉORIE CARTÉSIENNE. — PRINCIPE SUR LEQUEL S'APPUIE LA DIVERSITÉ DES FACULTÉS. — L'IMAGINATION ET LA MÉMOIRE.

L'âme est unie substantiellement au corps ou, comme parle saint Thomas, elle en est la forme substantielle; le corps est admirablement disposé pour lui faire acquérir toutes les sensations qui sont les matériaux de l'édifice intellectuel, il n'y en a qu'une présente tout entière à chaque partie du corps : telles sont les questions que nous avons discutées dans les chapitres précédents. Nous laissons de côté l'étude du corps et nous donnons toute notre attention à l'âme.

Or, ce qui frappe au premier coup d'œil et ce que tout la monde admet, c'est que l'âme a deux facultés maîtresses : l'intelligence et la volonté. Nous sommes capables de comprendre et de

vouloir, ce sont là les deux principales opérations de l'âme.

Les facultés de l'âme, voilà le champ qui s'ouvre devant nous, et, avant d'étudier chaque faculté en particulier, nous allons aborder les questions générales communes à toutes.

Saint Thomas d'Aquin commence par ce difficile problème : L'âme et ses facultés sont-elles une seule et même chose, ou bien y a-t-il une distinction réelle entre l'essence et les puissances de l'âme ?

Les opinions ont beaucoup varié sur ce sujet, dit-il [1]. Quelques philosophes ont pensé qu'il n'y a aucune distinction, et que l'essence de l'âme est le principe immédiat de toutes ses opérations. D'après eux, c'est par l'essence de l'âme que l'homme comprend, veut et sent, la distinction des puissances n'est que nominale; mais au fond ils n'admettent que l'essence de l'âme pour principe immédiat de toutes les opérations, comme, par exemple, si l'on disait que la chaleur du feu a la puissance de liquéfier, de chauffer et de dessécher; de même, c'est la même essence qui se manifeste par les trois phénomènes d'intelligence, de volonté et de sensation.

Or, dit saint Thomas, cette opinion n'est pas soutenable, *hæc opinio stare non potest*, et il le prouve par des arguments péremptoires.

(1) De anima, a. 12.

1° La puissance et l'acte, qui sont une des divisions primordiales de l'être, doivent évidemment être compris dans le même genre, car la puissance est ordonnée à l'acte et l'acte n'est que la puissance en exercice ; si donc l'acte ne peut pas être rangé dans la catégorie de la substance, la puissance d'où il découle ne pourra pas plus que lui être une substance. Or, l'opération, c'est-à-dire l'acte de l'âme, n'est pas une substance, car ce n'est qu'en Dieu que l'acte et la substance se confondent ; d'où il suit qu'en Dieu seul la puissance, qui est le principe de l'opération, est la substance même de Dieu ; mais cette prérogative spéciale à la divinité ne peut être accordée à aucune créature, pas plus à l'ange qu'à l'homme; donc dans l'âme humaine la puissance est distincte de l'essence.

La force de l'argumentation de saint Thomas repose donc sur ce principe que, dans aucune créature, la puissance ne se confond avec l'essence ; il l'a prouvé dans une question précédente (1) que nous allons résumer, car toute la thèse est là.

Que l'on suive attentivement les déductions du grand docteur, et l'on sera convaincu de la faiblesse de la Métaphysique Cartésienne, qui n'a pas l'air de se douter des contradictions

(1) I p., q. LIV, a. 1, 2 et 3.

qu'elle entasse lorsqu'elle soutient que la pensée est la substance de l'âme.

La pensée est évidemment une action, une opération de l'intelligence; or, dit saint Thomas, il est impossible que l'action d'une créature quelconque soit sa substance même. L'action, en effet, est la perfection de la puissance, comme l'être est la perfection de la substance ou de l'essence ; or, il est impossible qu'une chose qui n'est pas acte pur, c'est-à-dire perfection infinie et absolue, mais qui est mêlée d'imperfection, soit à elle-même sa propre perfection, car il répugne d'admettre qu'une chose soit sous le même rapport parfaite et imparfaite. Donc, dans l'ange et dans l'homme, la pensée qui est l'action doit être distincte de la faculté qui est l'intelligence, et celle-ci, à plus forte raison, est distincte de l'essence de l'âme : ce n'est qu'en Dieu seul que l'opération s'identifie réellement avec l'essence.

2° La seconde preuve de saint Thomas peut se résumer ainsi : Si l'essence de l'âme était le principe immédiat de ses opérations, quiconque a une âme aurait actuellement et toujours toutes les opérations dont cette âme est le principe (c'est l'objection qu'Arnauld faisait au système de Descartes). Or, l'âme est en puissance relativement à un acte ultérieur : je puis, en effet, penser dans huit jours ce que je ne pense pas

aujourd'hui ; mais cette possibilité d'être en puissance ne peut pas lui venir de l'essence, car l'essence est un acte, elle lui vient donc d'une faculté, d'où il faut conclure que la faculté et l'essence sont deux choses distinctes, car il est impossible que la même chose soit *secundum idem*, en acte et en puissance.

Cette seconde preuve de saint Thomas est d'une évidence palpable. Si, en effet, l'essence de l'âme est la même chose que ses facultés, comment peut-il se faire que l'intelligence se développe, l'essence de l'âme restant la même ? Comment se fait-il que j'aurai dans huit jours d'autres pensées ou des pensées nouvelles? Si je pense par l'essence de mon âme, je dois, mon âme étant une actualité, avoir du premier coup toutes les idées dont elle est susceptible, ce qui est évidemment faux.

Saint Thomas dans son opuscule *de Anima* (a. 12) donne une autre preuve moins métaphysique et par cela même plus facile à saisir ; elle est tirée de la diversité des opérations de l'âme. L'âme, dit-il, a diverses opérations (comprendre et vouloir, par exemple) ; il faut donc qu'à ses opérations diverses correspondent des principes immédiats différents ; or, l'essence de l'âme est un principe unique, elle ne peut donc pas être le principe immédiat de ces opérations qui nécessitent des facultés distinctes.

La thèse que l'on vient de lire n'autorise pas à penser que les facultés ne sont dans l'âme que d'une manière accidentelle, ou plutôt il suffit de s'entendre. Si l'on appelle accident tout ce qui n'est pas substance, on peut dire qu'à ce point de vue les facultés sont accidentelles ; si, au contraire, on entend par accident tout ce qui peut être ajouté ou retranché, sans que le sujet soit modifié essentiellement, il est clair que, dans ce sens, les facultés ne sont pas accidentelles. On ne peut pas, en effet, appeler accidentelles des propriétés qui découlent de l'essence même du sujet, sans lesquelles il n'est ni possible ni imaginable : c'est bien le cas pour l'âme et ses facultés.

La philosophie Cartésienne est bien éloignée de cette précision qui fait la force et l'incontestable supériorité de saint Thomas.

« Qu'est-ce donc que je suis, se demande « Descartes ? Une chose qui pense. Qu'est-ce « qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui « doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui « nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi « et qui sent (1). »

— « Vous en dites ici beaucoup, lui fait remar- « quer Gassendi ; je ne m'arrêterai pas néan- « moins sur chacune de ces choses, mais seule-

(1) 2e Méditation, p. 253.

« ment sur ce que vous dites que vous êtes une « chose qui sent. Car, de vrai, cela m'étonne ; « vu que vous avez déjà ci-devant assuré le « contraire (1). »

Descartes, en effet, en dit beaucoup dans ces quelques lignes. D'abord, il confond la pensée avec la volonté, l'imagination et les sensations, et, en second lieu, comme le dit très bien Gassendi, Descartes ne peut pas affirmer qu'il sent, car la sensation est impossible sans le corps et Descartes ne sait pas encore s'il en a un, il n'est « qu'un esprit, un entendement ou une raison (2). » Mais il n'y regarde pas de si près, et il va nous dire que la pensée seule est tout son être : « De cela même que je connais avec certitude que « j'existe, et que cependant je ne remarque point « qu'il appartienne nécessairement aucune autre « chose à ma nature ou à mon essence, sinon que « je suis une chose qui pense, je conclus fort bien « que mon essence consiste en cela seul que je « suis une chose qui pense, ou une substance « dont toute l'essence ou la nature n'est que « de penser (3). »

Descartes, sans s'en douter, s'assimile à Dieu, en qui seul l'essence et la pensée ne font qu'un.

(1) Objections, 2e vol., p. 108.

(2) 2e Méditation, p. 151.

(3) 6e Méditation, pp. 331 et 32.

Il développe la même thèse dans « les Prin-« cipes de la philosophie (1) ». « Encore que « tout attribut soit suffisant, dit-il, pour faire « connaître la substance, il y en a toutefois un en « chacune qui constitue sa nature et son essence, « et de qui tous les autres dépendent ; à savoir, « l'étendue en longueur, largeur et profondeur « constitue la nature de la substance corporelle ; « et la pensée constitue la nature de la substance « qui pense. »

Il y a dans ces simples paroles de Descartes deux erreurs et une pétition de principes.

1° Il est faux de dire que *tout attribut* suffise pour faire connaître la substance, cela ne peut être vrai, tout au plus, que s'il s'agit d'un attribut essentiel (2). Nous disons *tout au plus*, car il est fort contestable que la connaissance des attributs essentiels emporte nécessairement avec elle la connaissance de la substance. Ainsi, nous savons quels sont les attributs de la vie et nous ne savons pas ce qu'elle est en elle-même.

2° Il est faux de dire que l'attribut essentiel constitue la nature de la substance. Un attribut essentiel est, en effet, une qualité nécessaire de la substance, et, par cela même qu'il est une

(1) Ire partie, p. 53.

(2) Remarquons d'ailleurs, qu'une substance peut avoir plusieurs attributs essentiels : l'âme est dans ce cas ; quel est dès lors celui des attributs qui nous fera connaître la substance ?

qualité, il ne peut pas être la substance même.

3° Enfin, quand Descartes affirme que la pensée, étant l'attribut de la substance qui pense, constitue la nature du sujet pensant, il fait une pétition de principes, car c'est précisément ce qu'il faudrait prouver. Non seulement il ne le prouve pas, mais encore cette affirmation contredit ce qu'il vient d'énoncer, car, nous le répétons, si la pensée est l'attribut du sujet pensant, elle ne peut donc pas être sa substance.

Malebranche ne s'explique pas clairement sur la question que nous traitons ; il dit bien, il est vrai, que la pensée est l'essence de l'esprit (1) ; cependant, d'après les raisons qu'il donne, on peut conclure qu'elle est, pour lui, un attribut essentiel plutôt que l'essence de l'esprit. Mais s'il évite cette erreur, il ne manque pas de tomber dans une autre, en affirmant que, si la pensée est essentielle à l'esprit, la volonté ne l'est pas, au point « que l'on peut concevoir un esprit sans « volonté, comme un corps sans mouvement ».

On dirait que Malebranche se plaît à émettre les opinions les plus hasardées et qu'il suffit qu'une thèse soit impossible pour qu'il la soutienne. Qui jamais, si ce n'est lui, aurait pensé qu'on peut concevoir un esprit sans volonté ?

Tout être intelligent, dit saint Thomas (2),

(1) Recherche de la Vérité, l. III, 1re partie, ch. I.

(2) I p., q. XIX, a. 1.

possède, en vertu même de sa nature, le désir d'atteindre le bien entrevu par l'intelligence. L'intelligence, en effet, ne peut pas voir le vrai sans désirer de le voir davantage ou sans se reposer dans la jouissance qu'il lui procure ; or la volonté n'est pas autre chose ; d'où il suit qu'il est faux de dire qu'on peut concevoir un esprit sans volonté.

Terminons la discussion par ces puissantes paroles de Bossuet : « C'est, ce me semble, une « étrange métaphysique que le fond de la subs- « tance de l'âme soit seulement penser ou vouloir. « Car ou vouloir et penser, c'est la même chose, « et en ce cas la volonté n'est pas distinguée de « l'intelligence ; ou c'en sont deux, et alors l'âme « aura deux substances ; ou l'âme pourra chan- « ger de penser et de vouloir et en ce cas elle « changerait de substance, ou elle ne le pourrait « pas, et ce serait la faire immuable et combattre « l'expérience ; enfin, ou l'âme est son acte et son « mode, ce qui est absurde par soi ; ou son pou- « voir et son vouloir ne sont ni son acte ni son « mode, et en ce cas on ne sait plus quel acte ni « quel mode elle peut avoir [1]. »

(1) Tradition des nouveaux mystiques, sect. VI. Dans cette même page, Bossuet dit, il est vrai, que cette métaphysique n'est pas celle de Descartes ; mais c'est là une erreur matérielle bien explicable chez un homme plus préoccupé de la doctrine même que des opinions personnelles des philosophes.

Tous les philosophes reconnaissent qu'il y a dans l'âme plusieurs facultés ; mais ils ne s'accordent pas toujours sur leur nombre, leur ordre, leur rôle, leur origine, leur dépendance réciproque. Ceux-là seuls sont restés dans le vrai, qui ont apporté dans cette étude le calme d'une analyse qui ne suit que les lumières de l'expérience et de la raison.

Les facultés de l'âme sont multiples; mais sur quel principe peut-on s'appuyer pour établir leur diversité spécifique ? Le voici :

La faculté, dit saint Thomas [1], est nécessairement ordonnée à l'acte qu'elle doit produire; d'où il faut conclure qu'elle tire sa raison d'être de l'acte auquel elle est ordonnée, et que, par conséquent, la raison d'être de la faculté doit se diversifier d'après l'acte qu'elle produit. En d'autres termes, il devra y avoir autant de facultés que d'actes spécifiquement distincts. Il s'agit donc de savoir maintenant d'où nous pourrons tirer la distinction des actes? C'est, dit saint Thomas, de l'objet vers lequel ils tendent.

Tout acte, en effet, procède d'une faculté active ou est reçu dans une faculté passive. Si la faculté est passive, elle ne peut recevoir que les objets qui lui sont proportionnés : l'œil, par exemple, n'est affecté que par les couleurs. Si la faculté est active, elle ne peut s'exercer que sur l'objet auquel

(1) I p., q. LXXVII, a. 3.

elle est ordonnée : l'intelligence, par exemple, comprend, elle ne sent pas. L'acte d'une puissance reçoit donc sa différence spécifique soit de son principe, soit de sa fin: or, c'est l'objet qui constitue le principe ou la fin ; il faut donc conclure que l'objet diversifie l'acte, et l'acte la faculté.

Ces déductions de saint Thomas sont un peu abstraites; mais il suffit de les dépouiller de leurs formes sévères pour les saisir sans difficulté et se convaincre de leur force.

Il s'agit, en effet, de connaître le nombre des facultés de l'âme ; comment s'y prendre ? Le moyen le plus sûr est de rechercher quels sont les actes des facultés, car les puissances se manifestent par leurs actes. Mais à leur tour les actes sont ordonnés aux objets, car leur rôle unique est de tendre vers leurs objets ou de se les assimiler dans une certaine mesure ; c'est donc par la diversité des objets que nous diversifierons les actes, et, par conséquent, les puissances elles-mêmes.

Mais, comme le remarque fort bien saint Thomas, ce qui est accidentel ne diversifie pas l'espèce; ainsi la couleur, qui est accidentelle à l'animal, n'en change pas l'espèce : un nègre est homme aussi bien qu'un blanc. Mais si la différence porte sur ce qui est essentiel, c'est-à-dire sur ce qui modifie la nature même de l'objet, elle constitue une différence spécifique: ainsi, être

raisonnable ou ne l'être pas établit une ligne de démarcation infranchissable et, par conséquent, une diversité spécifique. Ce n'est donc pas une différence quelconque qui diversifie les facultés de l'âme, mais seulement celle qui modifie essentiellement l'objet vers lequel se porte la faculté. Ainsi le son et la couleur, étant deux objets *in se* distincts, doivent correspondre à deux facultés également distinctes ; mais que le son soit grave ou aigu, harmonieux ou discordant, que la couleur soit rouge ou blanche, peu importe, ces différences ne changent pas l'espèce.

C'est d'après ces principes que nous allons rechercher le nombre des facultés de l'âme.

Nous établissons d'abord qu'il doit y avoir trois grandes classes de facultés, selon les trois manifestations générales de l'âme : facultés végétatives, sensibles, intellectuelles.

Saint Thomas nous donne une admirable et profonde raison pour légitimer cette division générale des puissances de l'âme humaine. Il rappelle le grand et fécond principe qu'il a développé au commencement de son traité de l'âme, à savoir que l'âme est la cause de la vie, que tous les êtres qui ont une âme vivent, que ceux qui en sont privés sont *inanimés*. Pour connaître, dit-il [1], les degrés de vie dans un être, il faut mesurer la distance qui, dans ses opérations, le

(1) I p., q. LXXVIII, a. 1.

sépare des propriétés de la matière. Or, il y a une opération de l'âme qui dépasse toutes les forces de la matière et qui ne peut être le fait d'un organe corporel : c'est l'opération intellectuelle. Au-dessous de l'opération intellectuelle, il en est une autre qui a besoin, il est vrai, d'un organe corporel, mais qui ne s'exerce pas en vertu de la force matérielle: c'est l'opération de la vie sensible. Enfin, plus bas encore, il y a la vie végétative qui procède d'une puissance plus humble, mais qui cependant est supérieure à la matière, car elle puise son énergie dans un principe intime tandis que l'action de la matière est extérieure et impersonnelle.

Ces trois puissances, végétative, sensible et intellectuelle, se diversifient d'après leur objet.

La vie du corps est l'objet de la puissance végétative : elle n'a d'autre rôle, en effet, que de le faire grandir, se développer et de le conserver dans la vie.

La vie sensible, objet de la seconde puissance, est plus étendue et plus variée, car elle embrasse tout ce qui autour de nous est le domaine des sens.

Enfin, la vie intellectuelle est illimitée dans son objet, car elle promène son regard sur tout ce qui est.

Cette gradation prouve, ajoute saint Thomas, que ces deux dernières vies découlent d'un prin-

cipe supérieur à l'organisme, car, s'il est vrai qu'il faille mesurer l'intensité de la vie à la variété et à l'universalité de son objet, il faut en conclure qu'une vie qui ne sort jamais des limites où elle est emprisonnée et qui n'a pour rôle que la conservation de l'individu, ne dépasse pas de beaucoup l'énergie des forces matérielles, tandis qu'au contraire une vie qui a un objet illimité puise son énergie dans un principe bien supérieur à la matière.

Il y a donc trois grandes classes de puissances : végétatives, sensibles et intellectuelles. Nous n'étudierons que cette dernière ; cependant nous ne pouvons nous dispenser de parler de la vie sensible, qui a une grande influence sur la vie intellectuelle.

En combien de facultés se décompose la vie sensible ?

La nature, qui ne fait jamais défaut dans les choses nécessaires, dit saint Thomas [1], a dû donner à l'âme sensitive les opérations indispensables à la vie de l'animal parfait ; or, comme ces opérations ne peuvent se rattacher à un principe immédiat unique, il faut admettre plusieurs facultés dans la vie sensitive.

On doit donc considérer qu'il est nécessaire à la vie de l'animal parfait de connaître et d'aimer ce qui lui convient, non seulement quand l'objet

(1) I p., q. LXXVIII, a. 4.

est présent, mais encore quand il est hors de sa vue; sans cela il ne chercherait jamais ce qui est indispensable à sa conservation. Le lion, par exemple, ne sortirait pas de son antre et attendrait que les gazelles vinssent se présenter d'elles-mêmes : il jeûnerait longtemps. Il faut donc reconnaître dans la vie de l'animal une faculté capable de *recevoir* et de *garder* les images des choses sensibles.

Mais ce n'est pas tout, car, d'un côté, l'animal est entouré d'ennemis, et, d'un autre, il doit remplir des fonctions pour lesquelles l'imagination et la mémoire ne suffisent pas ; c'est pour combler cette lacune que la nature lui a donné cette faculté que nous appelons l'*instinct.* Lorsque la brebis fuit devant le loup, ce n'est pas, dit saint Thomas, parce que la couleur ou la forme du loup lui déplaît, c'est parce que quelque chose lui dit que le loup est l'ennemi ; lorsque l'oiseau prend un fétu pour faire son nid, ce n'est pas à cause de la sensation qu'il lui procure, c'est parce qu'une voix secrète l'avertit de préparer la couche de sa jeune postérité ; ce quelque chose qui fait fuir la brebis, cette voix qui parle à l'oiseau, c'est l'instinct. L'instinct se décompose donc, comme le prouvent les deux exemples cités, en deux mouvements : l'un éloigne de tout ce qui est nuisible, l'autre pousse vers tout ce qui peut être avantageux à l'animal ou à son espèce.

La vie sensible se ramifie donc en quatre puissances : l'une fait connaître d'une manière générale ce qui est nécessaire à la conservation, saint Thomas l'appelle *sensus communis ;* deux autres, l'*imagination* et la *mémoire*, lui permettent de recevoir et de garder les images des choses sensibles, et enfin l'*instinct*.

Il suffit d'avoir étudié avec un peu d'attention la vie des animaux pour constater l'existence des facultés que nous venons d'énumérer.

L'animal, en effet, sait parfaitement trouver tout ce qui lui est nécessaire (sensus communis); il fuit le danger et dans une certaine mesure il prévoit (instinct) ; quand il ne trouve pas sa nourriture à sa portée, il la cherche (imagination) ; il garde fort bien le souvenir de ce qui a frappé son imagination (mémoire).

Toutes ces facultés nous sont communes avec lui ; mais la dernière demande une étude spéciale que nous allons faire avec saint Thomas [1].

La nature, dit le saint docteur, passe d'un règne à l'autre par des transitions presque insensibles, et, de même qu'il y a des animaux qui confinent aux plantes, de même il y a des animaux qui, par des lueurs de raison, se rapprochent de l'homme. La prudence, en effet, qui est une qualité spéciale à l'homme, puisqu'elle est *recta ratio agibilium*, se rencontre chez certains

(1) De memoria et reminiscentia.

animaux, que l'instinct fait agir comme s'ils étaient guidés par une lumière plus haute. On verra rarement, par exemple, un oiseau tomber plusieurs fois de suite dans le même piège, et, quand il rôde autour de l'appât, il le fait avec une certaine circonspection, qui paraît être de la prudence. Cette prudence suppose évidemment la mémoire du danger qu'il a couru. Mais la prudence des animaux est imparfaite comme leur mémoire. L'animal n'a que la mémoire, l'homme seul a la mémoire et la réminiscence ; il ne se contente pas de se souvenir, il se rappelle. Ces deux mots sont ordinairement employés indifféremment l'un pour l'autre, il y a cependant une nuance que saint Thomas décrit avec une admirable précision.

Ce ne sont pas toujours, dit-il, les hommes qui ont une bonne mémoire qui ont aussi des réminiscences fidèles. Ceux dont la mémoire est tenace sont ordinairement ceux dont la conception est lente et pénible. Ils apprennent difficilement, mais ils retiennent bien, parce que le temps qu'ils sont obligés de consacrer à l'étude grave profondément dans leur esprit l'objet de leurs méditations, il ne s'efface guère, il est comme des caractères imprimés sur du marbre. Mais ceux dont l'intelligence alerte et vive saisit au vol, pour ainsi dire, toutes les questions qui se présentent, n'en gardent qu'une faible empreinte

qui disparaît vite; en revanche, ils ont une plus grande facilité pour l'évoquer quand elle a disparu. D'où il suit que la mémoire, qui consiste à garder les impressions reçues, est plus forte chez les esprits paresseux; mais la réminiscence, qui est comme une création nouvelle d'impressions disparues, est plus active chez les intelligences plus vives. Il y a donc une différence réelle entre la mémoire et la réminiscence, entre se souvenir et ressusciter ses souvenirs.

La mémoire est une faculté passive, car elle reçoit et elle garde les impressions des objets, comme la cire garde l'empreinte du cachet; elle est donc une faculté plutôt sensible qu'intellectuelle, ou, pour mieux dire, elle appartient au composé. C'est ce qui explique le peu de consistance de la mémoire chez les enfants (1) et les vieillards. Les premiers, en effet, n'ayant pas un organisme encore suffisamment formé, ne sont pas capables de retenir fortement le souvenir des objets ou des événements, tandis que les seconds, par une cause contraire, le dépérissement, arrivent au même résultat.

Cependant saint Thomas fait remarquer que nous gardons souvent un souvenir fidèle des choses de notre enfance, ce qui semble contredire sa thèse ; mais il ajoute que la cause de la

(1) Saint Thomas parle ici évidemment des enfants en bas âge.

persistance de ces souvenirs tient surtout à la vivacité des impressions de cet âge. L'enfant, en entrant dans la vie, est étonné de tout, car tout est nouveau pour lui, il admire tout, parce qu'il n'a encore rien vu, et parmi ces impressions si nombreuses et si variées, il en est quelques-unes si fortes qu'elles durent toute la vie : Un homme qui verrait un jour quelque chose d'extraordinaire s'en souviendrait toujours. Mais, en thèse générale, il est vrai de dire que la mémoire de l'enfant est faible parce que son cerveau, comme une cire trop molle, ne conserve pas ses impressions, tandis que celui du vieillard est comme un ciment durci, sur lequel rien ne peut mordre.

Nous avons dit tout à l'heure que la mémoire est une faculté plutôt sensible qu'intellectuelle, voilà pourquoi elle n'est pas toujours docile au commandement de la volonté. Dans sa dernière maladie, Bossuet, qui ne voulait méditer que la sainte Écriture et les choses éternelles, était importuné et quelquefois obsédé par le souvenir des odes d'Horace (1).

(1) Journal de l'abbé Le Dieu, IIe vol., p. 85

CHAPITRE VI

Les Passions.

TRAITÉ DE SAINT THOMAS. — LES PASSIONS NE SONT MAUVAISES QUE LORSQU'ELLES S'INSURGENT CONTRE LA RAISON. — ELLES SE DIVISENT EN CONCUPISCIBLES ET IRASCIBLES. — LA PASSION FONDAMENTALE. — ANALYSE DES PRINCIPALES PASSIONS.

Si la mémoire n'est pas toujours soumise à l'empire de la volonté, que devrons-nous dire de ces puissances formidables qui s'agitent au dedans de nous, qui aspirent à dominer notre vie et qui trop souvent, hélas ! ont le droit de s'applaudir de leur triomphe ? Nous voulons parler des passions.

Qu'est-ce donc que la passion ?

Un homme qu'aucun autre n'a surpassé dans la peinture de cette passion, qui, nous le verrons tout à l'heure, est le principe et la source de toutes les autres, nous a laissé dans d'immortelles pages le tableau vivant de l'inénarrable drame dont l'âme humaine est le théâtre quand

la passion s'en empare. Racine a admirablement rendu les effets généraux de la passion lorsqu'il fait dire à Phèdre :

> Athènes me montra mon superbe ennemi ;
> Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue ;
> *Un trouble s'éleva dans mon âme éperdue.*

La passion est un mouvement de l'âme, qui touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet le poursuit ou s'en éloigne [1]. Elle est accompagnée d'une altération dans le sujet.

Elle ne trouble pas toujours la raison et ne lui est pas toujours contraire, d'où il suit que, considérée en elle-même, elle n'est ni bonne ni mauvaise, comme l'explique très bien saint Thomas [2].

On peut, dit-il, envisager les passions à un double point de vue ; ou en elles-mêmes, ou en tant qu'elles sont soumises à la volonté et à la raison. En elles-mêmes, elles sont moralement indifférentes, car elles ne sont qu'un mouvement de l'appétit inférieur, qui n'est ni bon ni mauvais ; le bien et le mal moral ne résident que dans la volonté et la raison.

(1) Bossuet, Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. VI.

(2) 1ª 2æ, q. XXIV, a. 1. Tout ce que nous allons dire sur les passions n'est que le résumé du Traité de saint Thomas : *Prima secundæ*, de la question XXII à la question XLVIIIᵉ inclusivement.

Si on les étudie dans leur rapport avec la raison et la volonté, elles sont alors ou bonnes ou mauvaises, car elles sont volontaires et elles sont le fait d'un agent qui a conscience de ses actes. Elles seront bonnes si elles se laissent gouverner par la raison et si elles tendent vers un objet digne d'une créature raisonnable; elles seront mauvaises si elles usurpent le trône des facultés plus nobles et si elles nous entraînent vers des objets ou à des actes que la conscience condamne.

Les stoïciens n'admettaient pas cette doctrine, car, pour eux, toute passion est, *de soi*, mauvaise, et Cicéron, marchant sur leurs traces, appelle la passion *une maladie de l'âme*. Il n'y a au fond qu'une question de mots, dit saint Thomas, car les stoïciens appelaient passions les mouvements qui franchissent les limites de la raison ; ils prenaient donc l'abus de la passion pour la passion elle-même, ils ne la voyaient que par un côté. Pour rester dans le vrai, il faut, comme saint Thomas, l'étudier dans sa nature ; il est facile alors de se convaincre que non seulement la passion n'est pas toujours mauvaise, mais encore qu'elle est un puissant levier pour porter l'âme humaine vers le sommet ardu de sa perfection morale.

Lorsqu'elle obéit, en effet, à l'empire de la raison et qu'elle tend vers un objet capable de nous grandir, elle décuple nos forces, elle nous donne une impulsion *violente* vers le bien au-

quel nous nous attachons avec plus d'énergie que ces âmes froides et calmes que la passion ne soulève jamais. Il est malheureusement vrai que nous sommes trop souvent passionnés pour le mal mais ne peut-on pas être passionné pour le bien La passion est une puissance redoutable, mais ne la calomnions pas à cause des ruines qu'elle fait et dont nous sommes seuls responsables « La passion dans l'homme est le glaive de « l'amour, dit éloquemment le P. Lacordaire, et « celui qui voudrait le lui ravir, à cause des maux « dont il est l'instrument, serait semblable à « l'infortuné qui voudrait briser la lyre d'Ho- « mère parce qu'Homère a chanté les faux « dieux [1]. »

Entrons maintenant dans l'étude détaillée de chaque passion en particulier. Le champ est vaste, car les passions sont presque innombrables et leur intensité varie à l'infini, depuis l'émotion jusqu'au délire. Les tressaillements de l'âme sous l'étreinte de la passion sont aussi nombreux que les battements de notre cœur. Souvent, lorsque nous y pensons le moins, la passion tombe sur nous à l'improviste, comme le vautour sur sa proie ; quelquefois, elle fait un siège en règle, elle attaque d'abord les ouvrages avancés, pour arriver peu à peu jusqu'au centre de la place et y établir son empire. Il y a des passions ardentes

(1) 2e Conf. de Toulouse.

qui, semblables à un torrent déchaîné, rompent toutes les digues ; d'autres, plus douces et presque suaves, nous bercent dans cette rêveuse mélancolie qui descend sur notre âme avec le regard d'une étoile, avec le nuage que l'ouragan pousse vers des plages inconnues, ou qui assombrit notre front, à peine éclairé par les reflets affaiblis d'un pâle soleil d'automne.

Quel est donc le nombre des passions ?

Il faut rappeler ici le principe que nous avons énoncé, quand il s'agissait de connaître le nombre des facultés. Comme les facultés, les passions se spécifient par leur objet, or l'objet général d'une passion est un bien à conquérir ou un mal à éviter. Ce bien est quelquefois difficile à conquérir, ce mal difficile à éviter ; il faut donc que nous ayons, outre l'impulsion qui nous pousse, une énergie capable de nous faire surmonter les obstacles ; d'où il suit que toutes les passions se ramènent à un double principe : Le premier qui nous incline vers l'objet désiré (saint Thomas l'appelle concupiscibilis), le second qui s'irrite des obstacles et s'efforce d'en triompher (saint Thomas l'appelle irascibilis). Mais le saint docteur fait remarquer qu'au fond l'appétit irascible tend au même but que la puissance concupiscible ; si nous nous irritons de l'obstacle, c'est parce que nous aimons l'objet désiré [1]. Cependant ces

(1) Passiones irascibiles incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas terminantur. I p., q. LXXXI, a. 2.

deux mouvements sont distincts, car, s'ils tendent au même but, ils ne prennent pas la même route. L'appétit concupiscible, en effet, nous incline vers le bien convoité et l'appétit irascible dirige nos efforts contre le mal, c'est-à-dire contre tout ce qui s'oppose à la possession du bien. Parfois, d'ailleurs, ils semblent opposés l'un à l'autre. Quand l'âme, contrairement à l'inclination concupiscible, se laisse envahir par des passions qui sont pour elle une cause de tristesse et de déchirements, il y a alors comme une lutte ouverte entre les deux impulsions qui résument toute la vie des passions : il faut donc les ramener à deux principes distincts.

Quelles sont les passions qui ont leur source dans l'appétit concupiscible ?

Une force nous pousse vers tout bien désirable et possible, c'est l'*amour ;* lorsque l'objet de notre amour est atteint, sa possession fait naître la *joie;* lorsqu'il nous échappe, sa perte engendre la *tristesse ;* lorsque l'objet de notre amour est encore loin de nous, son éloignement fait naître l'*espérance;* et si la distance est trop grande ou les obstacles invincibles, une nouvelle passion s'empare de nous, c'est la *crainte.* Telles sont, d'après saint Thomas, les passions primordiales de l'âme humaine ; toutes viennent se perdre et s'absorber dans l'amour qui est au fond de toutes nos passions.

Nous allons voir avec quelle profondeur saint Thomas d'Aquin analyse la passion de l'amour : jamais une main plus sûre n'a disséqué toutes les fibres du cœur humain, jamais un regard plus pénétrant n'a sondé les abîmes de l'âme.

Saint Thomas se demande d'abord quelle est la cause de l'amour et sa réponse nous élève à une hauteur qui nous permet de considérer l'amour comme un des plus nobles mobiles de notre vie. La cause de l'amour, dit-il, c'est le Bien.

Tant qu'aucun objet ne se présentera pour faire jaillir l'étincelle, l'amour sommeillera dans l'âme, comme une puissance latente qui n'a pas encore trouvé son aliment, il restera comme en léthargie, jusqu'à ce que son objet vienne le tirer de sa torpeur et l'appeler à la vie. C'est donc l'objet qui cause l'amour et cet objet ne peut être que le Bien. L'amour, en effet, suppose nécessairement une tendance naturelle de celui qui aime vers l'objet aimé ; or nous avons tous une inclination irrésistible vers le Bien, c'est-à-dire vers tout ce qui peut combler les vides de notre être et apaiser la faim qui nous tourmente. On ne peut pas évidemment aimer le Mal, pas plus qu'on ne peut souhaiter d'être malheureux ; nous sommes entraînés vers le Bien de tout le poids qui nous emporte vers la béatitude.

L'homme fait certainement souvent des choses

mauvaises ; mais même alors on ne peut pas dire qu'il aime le mal, il aime, dans les choses mauvaises, le bien trompeur ou l'apparence du bien qui le séduit.

Le Bien seul est donc la cause de l'amour, le vrai Bien est l'objet du véritable amour.

Cette doctrine n'est-elle pas en contradiction avec l'idée généralement reçue que la Beauté est cause de l'amour ? Non, car dans la réponse à l'objection qui se présente naturellement, le grand docteur montre l'union merveilleuse et indissoluble du Bien et du Beau. Le Bien et le Beau, dit-il, sont une seule et même chose considérée sous deux aspects divers. Le Bien, en effet, est ce que tout être désire: *Bonum est id quod omnia appetunt;* il est donc le terme où nous aspirons et le lieu de notre repos. Le Beau est le Bien qui rayonne et qui nous charme pour nous attirer à lui. Le Bien et le Beau ne sont donc pas deux choses essentiellement distinctes, puisque le Beau n'est que le vêtement splendide du Bien. Pour aller jusqu'à la limite extrême où nous pousse l'amour, il ne faut pas s'arrêter à la Beauté qui n'est que le portique du temple, il faut pénétrer jusqu'au Bien qui en est le sanctuaire.

Le Bien est donc la cause de l'amour, à condition qu'il soit connu, selon l'axiome indiscutable : *Nil amatum nisi præcognitum.*

Après avoir signalé la cause de l'amour, saint Thomas en décrit les effets premiers, qui sont l'union, la jalousie et l'extase.

La haine est l'amour retourné. Nous ne haïssons, en effet, que parce qu'on dédaigne notre amour ou qu'on nous ravit l'objet aimé. La haine est toujours en raison directe de l'amour [1].

Saint Thomas fait une intéressante étude sur la force respective de ces deux passions ; il se demande si la haine est plus forte que l'amour et il conclut en faveur de celui-ci.

Il est impossible, dit-il, que l'effet soit plus puissant que sa cause ; or la haine a toujours pour principe un amour froissé. Si, en effet, on analyse la haine, on constate qu'elle tire son origine d'un amour méconnu, ou qu'elle prend pour but celui qui nous ravit l'objet aimé ; elle ne peut donc pas être plus forte que l'amour. Il faut savoir, en outre, que la puissance qui nous entraîne vers notre fin est plus irrésistible que notre tendance vers les moyens ordonnés à notre fin, car il doit y avoir proportion entre les inclinations et le terme vers lequel elles nous dirigent. Or, la fin suprême est le Bien ; c'est vers le Bien que nous fait pencher une loi fatale à laquelle il ne faut pas songer à résister ; la force

(1) Le mot latin *odium* embrasse tout ce qui est pour nous objet de répugnance ; il est donc plus général que le mot *haine*, que nous prenons ici dans sa signification ordinaire.

dont elle dispose et son empire sur notre âme sont donc supérieurs à notre inclination vers les moyens qui peuvent nous faire conquérir la fin. Cette loi fatale, c'est l'amour ; elle l'emporte donc sur la haine, qui n'est qu'un mouvement passionné pour écarter le mal qui nous empêche de suivre notre impulsion vers le Bien.

La haine cependant paraît quelquefois plus intense que l'amour, parce qu'elle nous remue plus violemment, et de même qu'on ne sent jamais si bien la profondeur de l'amour qu'en l'absence de l'objet aimé, de même la haine atteint des paroxysmes que l'amour ne connaît pas. Elle nous fait savourer l'âpre joie de la vengeance, plus enivrante peut-être que l'extase de l'amour. Quand Hermione commande à Oreste d'aller tuer Pyrrhus, elle boit à longs traits l'ivresse de la haine satisfaite et elle pousse ce cri sauvage :

Ma vengeance est perdue
S'il ignore en mourant que c'est moi qui le tue,

Après avoir décrit les effets généraux de l'amour, saint Thomas d'Aquin étudie la tristesse et la douleur qu'il examine en elles-mêmes, dans leurs causes, dans leurs effets. Il en cherche les remèdes et enfin il les juge au point de vue moral.

De même, dit-il, que la jouissance suppose la possession consciente d'un bien convoité, de

même la douleur consiste dans la privation de ce qui fait l'objet de nos désirs ; elle engendre la tristesse, comme la jouissance engendre la joie. La douleur se prend ordinairement dans un sens plus large que la tristesse, car elle comprend tout ce qui nous affecte péniblement, tandis que le nom de tristesse est réservé aux douleurs de l'âme ; elles sont les plus poignantes. La tristesse a toujours pour cause un mal présent ou un bien perdu ; nous sommes naturellement tristes lorsque nous pensons à ceux qui ne sont plus ou loin de nous, ou que nous sommes importunés par la vue d'êtres indifférents ou peu sympathiques. Lorsqu'elle prend trop d'empire, elle paralyse nos facultés ; elle nous absorbe dans des pensées sombres et tristes comme notre âme; nous nous replions sur nous-mêmes, tout nous est odieux, rien ne peut nous distraire ni détourner notre vue de la plaie qui nous ronge.

Il est dangereux de se laisser aller sur cette pente, nous nous rendrions bientôt incapables de tout effort généreux ; il est donc important de rechercher des remèdes à la tristesse. Parmi ceux que nous indique saint Thomas, citons en trois seulement.

Tout le monde l'a éprouvé, les larmes et les cris adoucissent l'amertume de la douleur. C'est, dit saint Thomas, parce qu'une douleur muette et qui se renferme en elle-même s'aigrit, s'aug-

mente et s'alourdit par son propre poids, tandis que, si elle se répand, elle diminue d'intensité [1].

Mais le saint docteur nous donne une raison plus profonde et plus juste. C'est toujours avec une certaine douceur et une secrète joie que nous émettons un acte en harmonie avec l'état de notre âme ; or les gémissements et les pleurs sont naturels à la tristesse, et, lorsqu'on s'y abandonne, les larmes sont comme une rosée qui peu à peu amollit la trempe du glaive. Dieu, dans sa bonté infinie, a donc mis le remède à côté du mal, et si la tristesse vient souvent frapper à notre porte, elle fait aussi couler les larmes qui, semblables à l'arc-en-ciel, prophétisent, sous un ciel sombre, le retour des moments plus doux.

Le second remède à la tristesse est la société des amis. La douleur est un fardeau, dit saint Thomas, et, quand il nous accable, un ami le rend plus léger en le partageant. D'ailleurs, une des plus grandes consolations d'ici-bas est de se sentir aimé ; or l'épreuve de l'amitié fidèle est l'adversité. Si, dans les heures désolées, un ami est auprès de nous pour compatir à nos peines

(1) Un de nos poètes a rendu cette idée avec un rare bonheur :

— Cache ton front, — oui, pleure,
Chère enfant ! je t'ai fait trop parler tout à l'heure,
N'est-ce pas ? Pleure bien. — Une part des douleurs,
A ton âge, parfois, s'écoule avec les pleurs.

Le Roi s'amuse.

et pour essuyer nos larmes, nous puisons dans la certitude de son affection une jouissance intime qui, si elle ne fait pas évanouir la tristesse, l'adoucit cependant et la rend supportable.

Enfin le troisième remède est l'étude. La contemplation de la vérité, surtout de la vérité divine, et la pensée du bonheur futur qui doit récompenser notre résignation dans la tristesse, est le plus puissant moyen pour calmer nos douleurs et même pour les faire oublier, car il est écrit *que ceux qui sèment dans les larmes moissonneront dans l'allégresse* (1).

Saint Thomas juge la tristesse avec indulgence. Elle n'est pas mauvaise, dit-il, car un homme qui n'en sentirait jamais le contre-coup prouverait ou qu'il est insensible, ce qui est un désordre, ou qu'il n'apprécie pas sainement le mal présent, ce qui est une difformité morale. Contenue dans de justes limites, elle est louable et bonne, selon cette divine parole : *Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés* (2).

Nous venons d'analyser les passions qui découlent de la passion fondamentale : l'amour. Il en est d'autres, nous l'avons dit, qui naissent de l'absence de l'objet désiré et des obstacles qui s'opposent à sa possession. Saint Thomas les désigne toutes sous le nom général de passions

(1) Ps. cxxv, 5.

(2) Matth., v, 5.

irascibles dont la première est l'espérance ([1]).

Pour avoir une idée précise de l'espérance, il faut considérer son objet; or, l'objet de l'espérance est *un bien absent difficile à atteindre.* L'espérance se distingue ainsi *de la crainte,* car la crainte n'a en vue qu'un mal à éviter; *de la joie,* qui suppose la possession; du simple *désir,* qui n'a pour objet que des biens faciles à obtenir, tandis que l'espérance suppose une certaine difficulté. Il ne faut pas cependant que l'obstacle soit insurmontable, et c'est par là que l'espérance se distingue du désespoir.

C'est au printemps de la vie que l'espérance s'épanouit dans toute sa fleur. Les jeunes gens, dit saint Thomas, sont remplis d'espérances indestructibles, parce qu'ils ont devant eux un long avenir, et que, pour eux, le passé compte à peine. Les vieillards, qui traînent une longue chaîne d'années, regardent souvent en arrière et se souviennent avec une joie mélancolique des jours d'autrefois; mais les jeunes gens ne vivent que dans l'avenir enchanteur qui se déroule devant eux. Ils sont, en outre, pleins d'ardeur et de force; ils se croient capables de surmonter tous les obstacles et de réaliser tous leurs rêves; enfin, ils ont peu d'expérience, ils ne savent pas encore que la vie promet plus qu'elle ne tient.

(1) Nous n'avons pas besoin de dire qu'il ne faut pas confondre cette passion avec la vertu du même nom.

Leur âme, fraîche et embaumée comme tout ce qui est à son aurore, ne s'est pas encore courbée sous le poids du jour et de la chaleur, elle n'a pas été flétrie par les désillusions et les désenchantements.

Ils sont ivres de jeunesse, de force et d'espérances ; mais les épreuves arrivent et l'espérance fait place à la crainte qui d'abord les étonne, les décourage et les humilie. S'ils réagissent et ne perdent pas toute espérance, les obstacles font naître l'*audace*, qui grandit avec les difficultés et va jusqu'à la *colère*.

Cet aperçu sommaire du traité des passions par saint Thomas suffit pour nous faire comprendre que, pour lui, l'amour est le premier et le dernier mot des passions ; les autres, la joie, la délectation, le plaisir, l'admiration, le dévouement, l'extase, la haine, l'espérance, la crainte, la tristesse, le découragement, le désespoir, la colère, etc., sont comme des ruisseaux qui découlent de cette intarissable source.

Examinons maintenant si Descartes a été aussi heureux dans l'étude, l'analyse et le dénombrement des passions.

CHAPITRE VII

Les Passions (suite)

TRAITÉ DE DESCARTES. — DIFFICULTÉ POUR LA PSYCHOLOGIE CARTÉSIENNE D'EXPLIQUER LES PASSIONS, CAR ELLES SONT LE FAIT *du composé* MÉCONNU PAR DESCARTES. — TOUT SON TRAITÉ SE RESSENT DE CE VICE RADICAL.

Il divise son traité en trois parties : I° Des passions en général. II° Du nombre et de l'ordre des passions et de l'explication des six primitives. III° Des passions en particulier (1).

Il le commence par une profession de foi naïve :

« Il n'y a rien, dit-il, en quoi paraisse mieux « combien les sciences que nous avons des « anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont « écrit des passions ; car bien que ce soit une « matière dont la connaissance a toujours été « fort recherchée, qu'elle ne semble pas être des « plus difficiles, à cause que chacun les sentant « en soi-même, on n'a point besoin d'emprunter « d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature ; toutefois ce que les anciens en

(1) Vol. IV, édit. de M. Cousin.

« ont enseigné est si peu de chose, et pour la « plupart si peu croyable, que je ne puis avoir « aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en « m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. « C'est pourquoi, je serai obligé d'écrire ici en « même façon que si je traitais d'une matière « que personne avant moi n'eût touchée. »

Quand il dédiait ses *Méditations* aux docteurs de la faculté de théologie de Paris, Descartes n'avait pas une petite idée de la valeur de ses démonstrations, car « je ne pense pas, dit-il, « qu'il y ait aucune voie par où l'esprit humain « en puisse jamais découvrir de meilleures (1). » C'est avec la même confiance un peu téméraire peut-être qu'il aborde le traité des passions, puisque ce qu'en ont dit les anciens est *si peu de chose et si peu croyable*, qu'on ne peut espérer d'arriver à la vérité sur ce sujet qu'en ne tenant aucun compte de ce qu'ils ont enseigné. Lorsqu'un philosophe est aussi sévère pour ses devanciers, il ne doit pas s'attendre à beaucoup d'indulgence, si ses doctrines ne valent pas celles des hommes qu'il a jugés avec ce dédain superbe.

Descartes, au contraire, n'avait aucune espérance d'arriver à la vérité sur les passions qu'en abandonnant sa théorie de l'union de l'âme et du corps. D'après lui, en effet, on s'en souvient, le corps ne vit pas de la vie de l'âme, c'est une

(1) P. 219, Ier vol. Edit. de M. Cousin.

machine qui se meut comme un automate; l'âme ne fait que penser. Nous avons donc, dans la psychologie Cartésienne, l'âme d'un côté, le corps d'un autre, et, par conséquent, tous les phénomènes qui appartiennent *au composé* trouveront difficilement leur place dans un pareil système. Or c'est précisément le composé qui est le théâtre propre des passions : *Passio per se convenit composito*, dit saint Thomas d'Aquin [1], et, comme toujours, il le prouve avec une sûreté d'analyse qui ne laisse rien à désirer.

L'âme ne peut être atteinte par la passion, dit le saint Docteur [2], qu'en vertu de son union avec le corps, car, en elle-même, elle est impassible, comme tout ce qui est immatériel. Mais elle est unie au corps comme forme, lui donnant l'être et la vie, et comme moteur en tant que c'est par lui qu'elle exerce ses opérations. La passion arrive donc jusqu'à l'âme par cette double vie, selon deux modes distincts, car, dans tout composé de matière et de forme, l'action vient de la forme et la matière a la passion en partage, d'où il suit que la passion qui commence dans la matière et par la matière appartient accidentellement à la forme, tandis que la passion qui a son principe dans l'activité de la forme part de la forme pour atteindre la matière.

(1) 1a 2æ, q. XXII, art. 1, ad. 3.

(2) De Veritate, q. XXVI, a. 1.

C'est d'après ces deux modes que la passion doit être attribuée accidentellement à l'âme puisqu'il y a entre l'âme et le corps comme un continuel échange d'actions et de passions. La passion qui a son siège dans le corps va jusqu'à l'âme qui lui est unie, et l'âme pâtit de tout ce qui peut diminuer l'intensité de cette union ; c'est ainsi que les souffrances corporelles rejaillissent jusqu'à l'âme. A leur tour, les passions qui partent de l'âme considérée comme moteur, affectent le corps en lui communiquant des mouvements ou des altérations en rapport avec les sentiments de l'âme : la crainte répand la pâleur sur le front, la colère se trahit par des paroles violentes et des gestes désordonnés, tandis qu'une passion plus douce donne à la voix les accents de la tendresse.

Si l'on sépare les deux éléments dont l'union constitue la nature de l'homme, on se trouve en face de deux substances impassibles, chacune dans leur sphère, et qui ne peuvent éprouver le contre-coup des passions qu'en vertu de leur union, c'est donc le composé qui est le sujet des passions. Une psychologie qui repose sur le principe de la séparation des deux substances est donc fortement exposée à ne donner du phénomène de la passion qu'une théorie inexacte et incomplète : c'est ce qui est arrivé à Descartes.

D'abord il définit la passion : « Tout ce qui se

fait ou arrive de nouveau, au regard du sujet auquel il arrive [1]. »

Cette définition n'est pas irréprochable. Elle est juste, si Descartes prend la passion dans le sens le plus large et le plus indéfini, car le mot *pati*, d'où est venu le mot *passion*, peut, en effet, s'entendre de tout changement survenu dans le sujet; mais si Descartes veut désigner la passion dans le sens généralement reçu et dans l'acception ordinaire du mot, sa définition est fausse. Dans le premier sens, une pensée, même fugitive, est une passion, elle ne l'est pas dans le second, car lorsqu'on parle de passion, tout le monde entend un mouvement qui nous porte vers un objet ou qui nous en éloigne, or il est évident qu'une pensée qui nous effleure ne possède pas ce caractère.

L'explication qu'il donne plus loin prouve qu'il a évidemment confondu les deux choses : « Après avoir considéré, dit-il, en quoi les pas« sions de l'âme diffèrent de toutes ses autres « pensées, il me semble qu'on peut générale« ment les définir des perceptions ou des sen« timents, ou des émotions de l'âme, qu'on rap« porte particulièrement à elle et qui sont causées « et entretenues et fortifiées par quelque mou« vement des esprits [2]. »

(1) Art. 1er.

(2) Art. 27.

Pour Descartes, une perception est donc une passion au même titre que les émotions de l'âme causées par le mouvement des esprits. On fera difficilement accepter cette étrange psychologie, car il est impossible d'avouer qu'une perception est un sentiment ou une passion dans le sens ordinaire du mot.

Après cette définition incomplète, Descartes poursuit son étude : « Je considère, dit-il[1], que « nous ne remarquons point aucun sujet qui « agisse plus immédiatement contre notre âme « que le corps auquel elle est jointe, et que, par « conséquent, nous devons penser que ce qui est « en elle une passion est communément en lui « une action. »

Nous devons penser absolument le contraire. L'âme, en effet, est en nous le principe de l'activité, par conséquent, c'est l'action qui doit lui être attribuée et non la passion, et d'autre part le corps, par cela seul qu'il est uni à une substance active, doit être le théâtre de la passion et non de l'action.

Quoi qu'il en soit, puisque, d'après Descartes lui-même, rien n'agit contre notre âme plus immédiatement que notre corps, il serait logique de tenir compte du fait et de rechercher si l'on n'y trouverait pas l'explication du phénomène des passions. Or, non seulement Descartes le

(1) Art. 2.

néglige, mais encore il s'en éloigne autant que possible : « En sorte, dit-il, qu'il n'y a point de « meilleur chemin pour venir à la connaissance « de nos passions que d'examiner la différence « qui est entre l'âme et le corps, afin de connaître « auquel des deux on doit attribuer chacune des « fonctions qui sont en nous. A quoi on ne trou- « vera pas grande difficulté, si on prend garde que « tout ce que nous expérimentons être en nous, « et que nous voyons aussi pouvoir être en des « corps tout à fait inanimés, ne doit être attribué « qu'à notre corps ; et, au contraire, que tout ce « qui est en nous, et que nous ne concevons en « aucune façon pouvoir appartenir à un corps, « doit être attribué à notre âme. »

Il va être bien difficile à Descartes d'arriver à la vérité sur les passions, car il repousse la seule solution possible, savoir que l'homme est un composé d'âme et de corps. Pour lui, en effet, l'âme n'est pour rien, ni dans la chaleur, ni dans le mouvement des membres (art. 4) ; un corps vivant est semblable à une montre qui marche, un corps mort est comme une montre dont le ressort est cassé (art. 6), et c'est avec ces principes qu'il s'efforce d'expliquer les phénomènes dont le corps est le sujet et devant lesquels l'âme demeure comme un spectateur désintéressé. Quel sera donc le rôle de l'âme ? « Il est aisé de connaître, dit-il (art. 17), qu'il ne reste rien en nous

que nous devions attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres : à savoir les unes sont les actions de l'âme, les autres sont les passions. Celles que je nomme les actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle ; comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou de connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elle. »

Il faut reconnaître que la précision dans les termes, qualité si précieuse pour le philosophe, a manqué complètement à Descartes dans le passage que nous venons de citer. Il fait de la pensée l'acte de la volonté : elle était pour les anciens l'acte de l'intelligence, mais Descartes a inauguré une psychologie nouvelle. Nous ne voulons pas exagérer l'importance d'un reproche que nous adressons à Descartes. Un philosophe peut, dans un moment de distraction, laisser échapper une expression inexacte, mais il ne lui est jamais permis de se contredire lui-même. On ne donne pas une haute idée d'une doctrine quand, sur la même question, on affirme indifféremment le pour et le contre. Descartes consacre les arti-

cles 4e et 5e de son traité à prouver que l'âme n'est pour rien dans les mouvements du corps, et quelques pages plus loin (art. 18), il dit que « de cela seul que nous avons la volonté de nous « promener, il suit que nos jambes remuent et « que nous marchons ». La volonté de se promener est donc la cause du mouvement des jambes, et dès lors pourquoi Descartes dit-il que les mouvements du corps sont indépendants de l'âme ? Les mêmes confusions et les mêmes contradictions règnent dans toute la première partie du traité des passions : « On les peut nommer des perceptions, dit-il (art. 28), lorsqu'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme.» Que sont donc les pensées, si elles ne sont pas le fait de l'activité de l'âme ? Les anciens, en distinguant soigneusement l'intellect passif et l'intellect agent, rendaient compte de la passibilité et de l'activité de l'intelligence et assignaient à l'une et à l'autre leur rôle légitime ; mais dire que les pensées ne sont pas les actions de l'âme, c'est la découronner et lui contester un de ses plus beaux privilèges. Descartes avoue qu'il attribue les passions à l'âme seule « pour les distin- « guer des autres sentiments qu'on rapporte, les « uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, « les sons, les couleurs, les autres à notre corps « comme la faim, la soif, la douleur (art. 29) ».

Si on rapporte aux *objets extérieurs* les sentiments de couleur, de son et d'odeur, on a tort, car le sentiment, c'est-à-dire la sensation, n'est pas dans l'objet, il est dans le sujet. Quant à la douleur corporelle, comment Descartes peut-il nous dire qu'elle n'est pas une passion ? Elle n'est pas une passion de l'âme, cela est vrai, elle est une passion du composé qui seul est affecté par la passion. Mais Descartes, en détruisant le composé, en est réduit à placer les passions dans l'âme seule, c'est-à-dire là où il lui sera impossible de les trouver : c'est ce que nous allons constater en étudiant la seconde partie de son traité.

Si nous demandons à Descartes quelle est la cause des passions, sa réponse est embarrassée et aussi ambiguë que sa définition : « La dernière « et plus prochaine cause des passions de l'âme, « dit-il (1), n'est autre que l'agitation dont les « esprits meuvent la petite glande qui est au « milieu du cerveau. » Même en admettant que *cette petite glande* joue le rôle important que lui assigne Descartes, il est certain qu'il prend ici l'effet pour la cause, car dans un mouvement passionné, l'agitation dont les esprits meuvent la glande est un effet de la passion et non sa cause. Du reste, Descartes avoue que cela ne suffit pas et qu'il faut remonter plus haut. « Encore qu'elles « puissent quelquefois être causées par l'action

1) IIe partie, a. 51.

« de l'âme, qui se détermine à concevoir tels ou « tels objets, et aussi par le seul tempérament « du corps ou par les impressions qui se rencon- « trent fortuitement dans le cerveau, comme il « arrive lorsqu'on se sent triste ou joyeux sans « en pouvoir dire aucun sujet, il paraît néanmoins, « par ce qui a été dit, que toutes les mêmes « peuvent aussi être excitées par les objets qui « meuvent les sens, et que ces objets sont leurs « causes les plus ordinaires et principales ; d'où « il suit que pour les trouver toutes il suffit de « considérer les effets de ces objets. »

Cela n'est pas très net. La passion a donc une triple cause. La première est l'action de l'âme qui se détermine à concevoir tel ou tel objet : cette proposition est fausse. Ce n'est pas l'âme seule qui se détermine, c'est l'objet qui la détermine. Il faut pour déterminer l'âme que l'objet soit ou présent ou évoqué par la mémoire ; sans cela, l'âme ne se détermine jamais. Cette proposition Cartésienne contient donc une impossibilité.

La seconde cause des passions est le tempérament ou les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau. Mais le tempérament, quelque passionné qu'il soit, a besoin d'un objet qui l'excite ; on n'est pas passionné pour rien, et si aucun objet ne vient nous solliciter, notre tempérament retombera sur lui-même et

se calmera, comme un feu sans aliment. Quant aux impressions fortuites qui se rencontrent dans le cerveau, cela ne veut rien dire.

Ce n'est qu'après tous ces tâtonnements que Descartes arrive enfin à l'une des causes de la passion : l'objet. Nous disons à *l'une des causes*, l'objet n'étant que cause partielle, car il n'est pas permis de ne tenir compte ni du sujet, ni des forces qui le poussent vers l'objet ou qui l'en éloignent.

Quoi qu'il en soit, pour établir le dénombrement des passions, Descartes pose ce principe : « Examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent, nos sens peuvent être mus par leurs objets (1). » Après avoir annoncé, dans la première partie de son traité, qu'il ne nous parlerait *que des passions de l'âme*, Descartes dit maintenant qu'il va examiner en combien de diverses façons nos sens peuvent être mus par leurs objets ; tant il est vrai que la passion est le fait du composé ; c'est ainsi que la vérité se venge de ceux qui la méconnaissent et qui, pour la trouver, dédaignent les travaux de leurs devanciers.

Il y a, d'après Descartes, six passions primitives : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse (art. 69). Toutes les autres se rattachent à l'une d'elles ; mais la première

(1) IIe partie, a. 52.

est l'admiration, parce que nous admirons un objet « avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas » (art. 53). La raison qu'allègue Descartes pour donner à l'admiration la première place parmi les passions primitives devrait, au contraire, la faire retrancher du nombre des passions. Quand, en effet, nous ne voyons pas si un objet nous est convenable ou non, il nous laisse indifférents, et la passion proprement dite ne commence que lorsque nous connaissons la convenance ou la disconvenance de l'objet. Descartes semble donc confondre l'admiration avec la connaissance, qui est le prélude nécessaire à tout mouvement passionné : pour qu'un objet fasse naître la passion, il faut nécessairement qu'il soit connu. Mais très souvent cette connaissance préliminaire n'est nullement l'admiration. Quand on constate, par exemple, qu'une personne chère va nous être ravie, on n'est pas tenté *d'admirer* la cause d'où vont naître les passions de la tristesse et du désespoir. La méprise de Descartes est encore plus sensible dans l'analyse qu'il fait de l'admiration : « Cette passion a cela de par-
« ticulier, dit-il (1), qu'on ne remarque point
« qu'elle soit accompagnée d'aucun changement
« qui arrive dans le cœur ou dans le sang, ainsi
« que les autres passions. Dont la raison est que,

(1) Article 71.

« n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais « seulement la connaissance de la chose qu'on « admire, elle n'a point de rapport avec le cœur « et le sang, desquels dépend le bien du corps, mais « seulement avec le cerveau, où sont les organes « des sens, qui servent à cette connaissance. »

Voila donc la passion primordiale qui ne présente aucun des caractères des autres, dont cependant elle est la source, une passion qui n'a pour objet ni le bien ni le mal et qui, par conséquent, doit nous laisser indifférents, une passion enfin qui n'a de rapports qu'avec les organes des sens qui servent à la connaissance ! Peut-on dire plus clairement que cette passion n'en est pas une et qu'on la confond avec la connaissance de l'objet qui fait naître la passion ? Descartes a oublié le vieil adage : *Ignoti nulla cupido*, et comprenant très bien qu'un objet ne nous passionne qu'à la condition d'être connu, il a fait de cette connaissance la passion mère et principe de toutes les autres.

Après avoir défini l'admiration : « Une subite « surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à « considérer avec attention les objets qui lui « semblent rares et extraordinaires, » Descartes en signale les causes, qui sont au nombre de deux. La première est l'impression qu'on a dans le cerveau. Nous ferons remarquer à Descartes que cette impression qu'on a dans le cerveau est

commune à toute connaissance et que, par conséquent, on ne peut pas l'assigner comme l'une des causes spéciales de l'admiration. La seconde cause est « le mouvement des esprits, qui sont « disposés par cette impression à tendre avec « grande force vers l'endroit du cerveau où elle « est, pour l'y fortifier et l'y conserver. » Quelle différence y-a-t-il entre cette seconde cause et *l'attention ?* Dans l'attention, en effet, les esprits (en admettant comme vrai le rôle que leur fait jouer Descartes), les esprits sont disposés par l'impression à tendre vers l'endroit du cerveau où elle se trouve pour l'y fortifier et l'y conserver; l'admiration de Descartes n'est donc qu'une connaissance attentive et nullement une passion.

Saint Thomas en a bien mieux saisi la nature, en disant qu'elle se produit toutes les fois qu'on connaît un effet dont la cause reste mystérieuse(1). Je suis témoin d'un fait dont j'ignore la cause, il s'empare de mon attention, avec d'autant plus de force que la cause se dérobe à mes regards, et c'est de ce mélange d'ombre et de lumière, de ce contraste entre le fait connu et la cause inconnue, que naît ce sentiment qu'on appelle l'admiration.

Quant au *mouvement des esprits*, dont parle Descartes, il est l'effet et non la cause de l'admiration ; ce n'est pas parce que les esprits se meu-

(1) I p., q. CV, art. 7.

vent que j'admire, ils se meuvent au contraire parce que j'admire.

Il est du reste étrange de voir un philosophe, qui considère le corps comme une machine indépendante de l'âme, faire intervenir à tout propos, dans l'analyse des passions, les *esprits* et les *glandes*, de telle sorte que les passions de l'âme se réduisent à des phénomènes purement physiologiques. Ainsi : « L'amour est une émo-« tion de l'âme, causée par le mouvement des « esprits, qui l'invite à se joindre, de volonté, aux « objets qui paraissent lui être convenables. Et « la haine est une émotion causée par les esprits, « qui invite l'âme à vouloir être séparée des « objets qui se présentent à elle comme nuisi-« bles » (art. 79). Il en est de même de toutes les autres passions. Elles ont leur cause « dans le « cœur, dans la rate, dans le foie, et dans toutes « les autres parties du corps en tant qu'elles ser-« vent à la production du sang et ensuite des « esprits » (art. 96). Comment ce mécanisme, dont les principaux rouages sont le cœur, le foie et la rate, peut-il causer les passions de l'âme, puisqu'il en est indépendant et qu'il ne vit pas de sa vie ?

Le traité de Descartes repose donc sur cette double contradiction : L'homme n'est qu'une âme, le corps ne compte pas. C'est cependant le corps qui cause toutes les passions de l'âme, et

à leur tour les passions de l'âme accélèrent ou retardent les mouvements de la machine. Ainsi, dans l'amour, « on sent une douce chaleur dans « la poitrine et la digestion des viandes se fait « fort promptement dans l'estomac » (art 97). Dans la haine, « le pouls est inégal et plus petit, « et souvent plus vite ; on sent des froideurs « entremêlées de je ne sais quelle chaleur âpre « et piquante dans la poitrine, et l'estomac cesse « de faire son office (art. 98). La joie nous fait « perdre l'appétit (art. 99), mais avec la tristesse « l'estomac ne manque point à faire son devoir » (art. 100).

Il est inutile, de poursuivre notre étude ; qu'il analyse les passions primitives ou les passions particulières, le procédé de Descartes est toujours le même, il est parti d'un principe faux dont les conséquences se font sentir à toutes les pages de son traité.

Le point de vue où s'est placé saint Thomas d'Aquin est le seul vrai : L'homme est un composé de corps et d'âme et les passions appartiennent au composé. Mais saint Thomas est l'un de ces anciens qui ont enseigné sur les passions des choses si peu croyables, que Descartes ne pouvait espérer d'arriver à la vérité qu'en disant des choses nouvelles, comme si personne n'eût parlé avant lui.

Livre Troisième.

DE LA VOLONTÉ

CHAPITRE Ier

De la Volonté.

RAISONS POUR LESQUELLES ON ÉTUDIE LA VOLONTÉ AVANT L'INTELLIGENCE. — LA VOLONTÉ N'EST PAS UNE FACULTÉ DISTINCTE DU LIBRE ARBITRE. — LA LIBERTÉ N'EST PAS INCOMPATIBLE AVEC LA VOLONTÉ NÉCESSAIRE DU BUT SUPRÊME. — ANALYSE DE LA VOLONTÉ EN ELLE-MÊME, DANS SON ACTE ET DANS SON OBJET.

L'objet de la passion ne peut agir sur notre âme qu'à la condition d'être connu ; quelque séduisant qu'il soit en lui-même, nous demeurons impassibles s'il ne frappe pas notre regard pour nous attirer vers lui ou pour nous en éloigner. Le regard de l'âme est l'intelligence, et le mouvement qui nous incline vers un objet s'appelle la volonté. Il y a donc au-dessus de la sphère où s'agitent les passions deux facultés maîtresses : l'intelligence, qui éclaire le chemin et qui montre le but ; la volonté, qui suit les indications de l'intelligence ou qui refuse de marcher dans la voie qui lui est tracée.

Nous avons hésité longtemps sur l'ordre à suivre dans l'étude de ces deux facultés. L'intelligence, en effet, est ce qu'il y a de plus noble en nous, elle est le trait caractéristique de l'homme, car nous sommes avant tout et par-dessus tout des êtres raisonnables ; elle puise sa grandeur en elle-même par le seul fait qu'elle émet son acte, tandis que, pour mesurer l'élévation de la volonté, il faut considérer l'objet vers lequel elle s'incline (1). Comprendre est, en soi, quelque chose de grand; vouloir ne l'est pas toujours, car la volonté nous porte souvent vers des objets et à des actes qui nous dégradent.

Si donc on étudie ces deux facultés au point de vue de leur dignité respective, on doit traiter de l'intelligence d'abord et de la volonté ensuite ; qu'on nous pardonne cependant de suivre une autre voie et d'analyser la volonté avant de résoudre les problèmes de l'intelligence.

Deux raisons nous décident à adopter cette méthode. Dans notre exposition des facultés de l'âme, nous avons commencé par les puissances inférieures, nous devions donc rencontrer la volonté avant l'intelligence. En second lieu, cet ouvrage est consacré principalement à l'explication du système intellectuel de saint Thomas d'Aquin mis en regard des doctrines Cartésiennes; mais, ne pouvant passer sous silence les questions

(1) De Veritate, q. XXII, art. 11.

relatives à la volonté, nous les abordons maintenant pour n'avoir pas à y revenir quand nous aurons longuement discuté les théories intellectuelles de saint Thomas et de Descartes.

La volonté est une faculté primordiale distincte de l'intelligence, cette conclusion découle du principe que nous avons énoncé déjà quand il s'agissait de déterminer le nombre des facultés. Les facultés, en effet, se spécifient par leur acte et par leur objet ; à des objets formellement distincts doivent correspondre des facultés distinctes. L'objet de l'intelligence est dans l'âme, non tel qu'il est en lui-même, mais selon le mode d'être de l'âme, c'est-à-dire d'une manière intelligible ; la volonté, au contraire, nous incline vers un objet tel qu'il est en lui-même, et considéré dans son existence propre. Il y a donc une différence formelle entre l'attitude de l'intelligence et celle de la volonté en face de leur objet, elles sont donc deux facultés distinctes ([1]). En est-il de même de la volonté et du libre arbitre ? Non ; la volonté et la liberté sont deux opérations de la même faculté.

Par la volonté, nous tendons vers un but, et par la liberté, nous choisissons les moyens qui peuvent nous le faire atteindre. Ces deux actes procèdent d'une faculté unique, car choisir n'est que vouloir une chose pour en obtenir une autre.

(1) De Veritate, q. XXIII, art. 10.

De même, lorsque dans une opération intellectuelle, nous adoptons un principe pour arriver à la conclusion, la faculté (intelligence) qui nous fait adhérer au principe, est la même que celle (raison) qui nous conduit à la conclusion; de même aussi la volonté qui nous fait valoir la fin, est la même faculté que la liberté qui nous fait prendre les moyens, et l'on peut dire que la liberté est à la volonté ce que la raison est à l'intelligence (1).

Sommes-nous réellement libres, ou, quand nous croyons l'être, ne nous flattons-nous pas d'une royauté illusoire? Oui, nous sommes libres, c'est un fait de conscience dont rien ne peut ternir l'évidence. Nous sommes libres d'aller, de venir, de rester chez nous, de sortir, de faire le bien ou le mal; nous nous en sentons parfaitement responsables. Notons ici que la possibilité du mal n'est pas une perfection, mais, au contraire, c'est une défaillance de la liberté, comme l'erreur est une preuve de la faiblesse de l'intelligence; car on ne dira jamais qu'une intelligence sujette à l'erreur est plus parfaite qu'une raison infaillible; de même une volonté qui peut faire le bien et le mal est moins parfaite que celle qui ne dévie jamais du droit sentier.

Mais la question est trop grave pour que nous n'insistions pas plus longtemps; si nous ne

(1) I p., q. LXXXIV, art. 4.

sommes pas libres, le crime, la vertu, le devoir, la vie morale, le bien, le mal ne sont que de vaines formules, et nous n'avons qu'à courber la tête sous le joug d'une inexorable fatalité. Si, au contraire, la liberté fait de nous des êtres responsables, nous prenons alors conscience de notre dignité, nous savons que l'honneur ou la honte de notre vie dépend de nous et que nous pouvons choisir entre les deux voies qui s'ouvrent devant nos pas.

Avant d'aborder la thèse de la liberté, rappelons que le libre arbitre n'est pas incompatible avec la volonté nécessaire du but de la vie morale.

La volonté est sous la main de Dieu ; il lui a imprimé une inclination nécessaire vers le Bien ; mais cette tendance ne détruit pas la liberté, comme l'explique parfaitement saint Thomas (1).

Le sens du mot nécessaire est multiple, dit-il. Il y a une nécessité absolue ; ainsi le triangle doit avoir ses trois angles égaux à deux droits ; il y a une nécessité relative qui vient ou de la fin que l'on se propose, comme, par exemple, un cheval pour faire un voyage (mais cette nécessité est plutôt utilité, car absolument parlant on peut aller à pied), ou d'un agent qui met des entraves à notre volonté et nous force à un acte qui nous répugne. Cette nécessité est opposée à la volonté :

(1) I p., q. LXXXII, a. 1.

on appelle violence tout ce qui contrarie notre inclination. Or le mouvement de la volonté est une certaine impulsion vers un but, et de même que tout ce qui est conforme aux tendances d'un être lui est naturel, de même on appellera volontaire tout ce qui est en harmonie avec l'inclination de la volonté. Il est donc aussi impossible qu'une chose soit à la fois violente et naturelle qu'il est impossible qu'un acte soit forcé et volontaire. Mais lorsque, pour obtenir une fin, il n'y a qu'un seul moyen à prendre, cette nécessité ne détruit pas la liberté; ainsi, la nécessité de s'embarquer s'allie très bien avec la volonté de traverser la mer. Saint Thomas va plus loin, et il dit que non seulement on peut harmoniser la volonté avec la nécessité de la fin, mais encore avec cette nécessité qu'il appelait tout à l'heure une nécessité de nature ou absolue. De même, dit-il, que l'intelligence adhère fatalement aux premiers principes, de même, la volonté s'attache nécessairement à la fin dernière qui est la béatitude. Il n'est pas possible, en effet, de ne pas vouloir être heureux ; nous le voulons nécessairement, et cette tendance fatale n'est pas violente, car naturellement nous voulons être heureux.

Cette loi imposée à la volonté ne diminue pas notre indépendance à l'égard des créatures : elle est absolue et aucune d'elles n'est assez forte pour faire capituler notre volonté. Quand même

le monde entier conspirerait contre nous, essayerait de nous séduire par ses caresses ou de nous vaincre par les menaces, la volonté peut rester inébranlable, résister à toutes les séductions et braver tous les tourments. C'est un des plus brillants fleurons de notre couronne ; la liberté met sur notre front un diadème qu'il n'est au pouvoir de personne de nous arracher et dans la main un sceptre que les forces réunies du monde ne briseront jamais.

Pour résoudre le problème, il faut, dit saint Thomas (1), considérer la volonté en elle-même, dans son acte et dans son objet : 1° *En elle-même.* Tout être est doué du principe des opérations qui lui sont propres; ce principe est, dans l'homme, l'intelligence et la volonté. Par certains côtés, il se rapproche du principe qui régit l'activité des agents naturels, dans lesquels on constate la forme, principe d'opérations, et l'inclination dont les actes sont la conséquence. Nous retrouvons dans l'homme chacun de ces trois éléments : la forme qui est l'intelligence, l'inclination qui est la volonté et l'opération qui découle de l'une et de l'autre. Mais les différences sont bien plus accusées que les points de contact. La forme d'un agent naturel est liée à la matière de telle sorte qu'elle ne peut pas franchir les limites dans lesquelles s'exerce son activité : le feu, par exemple, ne peut

(1) De malo, q. VI, art. 1.

pas ne pas brûler, d'où il suit que l'inclination tend toujours vers le même but, elle est déterminée *ad unum*. Il n'en est pas de même des agents doués d'intelligence et de volonté. Ici, le champ où se déploie l'activité de la forme est presque illimité, car l'horizon de l'intelligence est pour ainsi dire sans bornes, d'où il suit que l'inclination de la volonté demeure indéterminée en face de la multitude d'actes qui se présentent. Un architecte qui a l'idée générale d'édifice peut à volonté bâtir ou un temple ou un arc de triomphe, les conduire à bonne fin ou les laisser inachevés ; de même la volonté, quand elle émet un acte, reste maîtresse d'aller jusqu'au bout, de l'interrompre, ou bien d'en accomplir un autre. Jamais un acte en particulier n'égalera une faculté universelle et ne comblera sa puissance d'activité, pas plus que la construction d'une maison n'empêche un architecte d'en bâtir une autre (1).

Voilà donc la volonté en face d'un acte et demeurant libre de l'émettre ou de s'abstenir. Examinons maintenant les ressorts qu'elle met en jeu, quand elle se détermine.

2° Pour savoir comment une faculté entre en activité, il faut étudier son mouvement dans le sujet lui-même et dans son objet. Dans le sujet, le mouvement, qui n'est autre que la puissance en activité, est plus ou moins intense, car l'éner-

(1) C'est la comparaison dont se sert saint Thomas.

gie d'une faculté n'est pas toujours la même. Mais une faculté ne manifeste la vie qui lui est propre que si elle est sollicitée par un objet : l'objet l'attire et spécifie son acte. Quand donc on veut résoudre ce problème : Le mouvement de la volonté est-il nécessaire ou libre, il faut l'envisager au double point de vue du sujet et de l'objet.

Considéré dans le sujet, il est évident que le mouvement de la volonté vient de la volonté elle-même, qui se meut comme elle meut les autres puissances ; mais (que l'on remarque bien cette réflexion de saint Thomas) il ne suit pas de là que la volonté soit sous le même rapport en acte et en puissance. Quand une volonté est en acte pour vouloir une chose, elle peut se mouvoir d'elle-même, pour en vouloir une autre. Par exemple : Je suis malade et je veux recouvrer la santé ; en vertu de ce vouloir, je veux prendre une potion, car, par cela seul que je veux la guérison, je délibère sur les moyens adaptés à la fin que je me propose, et après réflexion faite, je prends le remède. La délibération précède donc la volonté de prendre le remède et elle a sa source dans la volonté de vouloir délibérer. C'est donc la réflexion (ou la délibération) qui meut la volonté; or, il est essentiel à la réflexion de peser le pour et le contre, d'être indécise entre plusieurs partis à prendre, car s'il n'était

démontré que je dois faire telle chose plutôt que telle autre, je ne délibérerais pas. La volonté ne se meut donc pas nécessairement, puisqu'elle ne se détermine qu'après réflexion et que la réflexion suppose la possibilité de faire une chose ou une autre. Mais la volonté n'a pas toujours voulu délibérer, il faut donc que quelque chose l'y ait décidée. Dira-t-on que *ce quelque chose* est la volonté elle-même ? Cela est impossible : Pour vouloir, il faut que la volonté délibère, car si elle ne délibère pas, elle voudra aveuglément, et il ne s'agit ici que des vouloirs libres, il faut, par conséquent, qu'elle délibère ; mais, d'autre part, pour délibérer, il faut qu'elle veuille le faire, sans cela elle ne délibérera jamais, nous sommes donc pris dans les anneaux d'une chaîne qui se déroule à l'infini. L'acte de volonté suppose la délibération, celle-ci à son tour suppose l'acte de la volonté. Comment sortir de cet impasse ? Pour expliquer le premier mouvement de la volonté qui n'est pas toujours en acte, l'on doit, dit saint Thomas, recourir à l'intervention d'un agent extérieur, supérieur à la volonté qui lui imprime son premier mouvement. Cet agent extérieur est le Premier Moteur, c'est-à-dire Dieu. Cette motion divine n'est nullement l'impulsion primordiale de la volonté vers le Bien, car sous l'effet de cette impulsion, la volonté ne délibère pas, et il s'agit ici des actes

auxquels la volonté se décide après délibération, c'est-à-dire de tous les actes libres. Il est donc évident que saint Thomas enseigne la nécessité de la motion divine dans tous les actes libres de la volonté.

Dieu étant le Moteur Suprême, tout mouvement doit se rapporter à Lui : ce mouvement est reçu dans toute créature selon le mode d'être de chacune d'elle, il est nécessaire chez les êtres déterminés *ad unum*, il est libre dans ceux dont la nature est indéterminée et qui peuvent se diriger soit d'un côté, soit d'un autre, la volonté est dans ce cas, elle reste donc libre sous l'effet de la motion divine (1).

3° Jusqu'à présent, nous avons examiné la volonté en elle-même et dans son acte et nous avons pu conclure à sa liberté ; il nous reste maintenant à l'étudier au point de vue de son objet.

L'objet de la volonté est le bien connu et proportionné. Nous disons proportionné, car l'objet de la volonté n'est pas un bien quelconque, mais seulement celui qui est de nature à solliciter la volonté, car ce qui est un bien pour l'animal, par exemple, peut être inutile ou nuisible pour l'homme.

(1) On a reconnu la théorie célèbre de la *prémotion physique*. Est-elle l'expression vraie de la pensée de saint Thomas ? Porte-t-elle atteinte à la liberté de la volonté ? Telles sont les questions que nous traiterons dans les deux chapitres suivants.

Si ce bien proportionné renferme tous les biens particuliers il attire nécessairement la volonté ; c'est ainsi que l'homme veut nécessairement être heureux, car la béatitude est l'ensemble de tous les biens désirables. Mais cette nécessité porte sur la détermination générale de la volonté, et non sur chaque acte en particulier. Nous ne pouvons pas ne pas désirer la béatitude, mais dans tel ou tel moment nous pouvons ne pas vouloir y songer.

Si maintenant nous étudions l'influence d'un bien particulier sur la volonté, nous voyons qu'elle n'est pas nécessaire, même s'il s'agit de la détermination générale dont nous parlions tout à l'heure. Je puis, en effet, penser à un bien particulier et cependant en choisir un autre en vertu de considérations personnelles ; ne pas éprouver une sensation douloureuse est un bien, mais je m'y résigne si cela est nécessaire à ma santé. Pour expliquer les résolutions de la volonté dans les cas particuliers, il faut recourir à l'une des trois hypothèses suivantes :

(*a*) Après avoir pesé les raisons pour et contre je me détermine d'après celle qui me paraît la plus convaincante et la plus forte, ma volonté suit alors les indications de la raison.

(*b*) Je ne considère qu'une circonstance sans faire attention aux autres, c'est ce qui arrive ordi-

nairement quand l'occasion qui se présente fait naître une pensée et un désir.

(*c*) Les dispositions personnelles de chaque homme, ses habitudes et ses passions, entrent pour beaucoup dans les déterminations de la volonté, cependant ces déterminations sont libres. Il dépend de nous de maîtriser la colère, par exemple, et de ne pas agir sous l'influence d'une émotion trop vive.

Ne nous est-il pas permis maintenant de conclure que, considérée en elle-même, dans son acte et dans son objet, la volonté est libre ? Elle est nécessitée, il est vrai, par son impulsion vers le Bien ; mais cette nécessité s'harmonise, nous l'avons vu, avec la liberté des déterminations particulière.

CHAPITRE II

Saint Thomas d'Aquin et la Prémotion physique.

LA SIMPLE LECTURE DES TEXTES SUFFIT POUR CONVAINCRE QUE SAINT THOMAS A RÉELLEMENT ENSEIGNÉ LA PRÉMOTION PHYSIQUE.

Toutes les causes secondes, quelles que soient leur nature et leur condition, ont besoin, pour émettre un acte, que Dieu leur donne, non seulement un concours simultané, ce que personne ne conteste, mais encore, d'après l'École Thomiste, elles doivent recevoir un influx divin qui précède leur acte, excite leur énergie native et l'applique à un acte déterminé. On appelle cet influx divin *Prémotion*, parce qu'il précède l'acte de la cause seconde ; on ajoute *physique* pour désigner sa nature et le distinguer d'une prémotion seulement morale.

Saint Thomas d'Aquin a-t-il réellement enseigné la prémotion physique ? Nous en sommes absolument convaincu, et, pour nous, la question ne souffre aucun doute. Oui, en cent endroits

de ses ouvrages, saint Thomas dit que la motion divine est nécessaire, indispensable pour que la volonté émette son acte. On a appelé cette motion *prémotion*, parce qu'elle précède l'acte de sorte que ce mot qui a soulevé et qui suscite encore tant de controverses est la formule la plus exacte, la plus rigoureuse de la pensée du saint Docteur [1]. La prémotion physique est donc une doctrine essentiellement thomiste, et non une invention du dominicain Bânès.

Nous croyons que la lecture attentive et sans parti pris des livres de saint Thomas suffit pour clore la discussion. Toutes les fois, en effet, que le Docteur Angélique aborde le problème de la volonté et de la liberté il *ne manque jamais* d'exposer la thèse que nous avons développée dans le chapitre précédent et qui peut se résumer comme il suit : Pour que la volonté veuille, il faut qu'elle délibère; pour qu'elle délibère, il faut qu'elle veuille délibérer, on ne peut pas procéder à l'infini ; on doit donc recourir à l'action du Premier Moteur sans laquelle la volonté n'émettra jamais son acte.

Avant de citer les textes décisifs, à notre avis, qu'on nous permette de répondre à quelques objections des contradicteurs.

« Dans aucun de ses ouvrages, saint Thomas n'a employé le mot *prémotion physique*, donc

(1) Les contradicteurs dissimulent avec soin les textes décisifs.

il n'a pas enseigné la doctrine que le mot suppose.»

Tel est un des arguments favoris de nos adversaires. Les vrais Thomistes ont toujours répondu: Si votre preuve est concluante, il faut dire aussi que les mystères de l'Incarnation, de la Trinité, de la Transsubstantiation, le dogme du purgatoire ne nous sont pas enseignés dans la Sainte Ecriture, car les mots qui les expriment ne s'y trouvent pas.

Est-il vrai que le mot *prémotion* ne se rencontre jamais dans les livres de saint Thomas ? Au chapitre cent quarante-neuvième du livre troisième de la Somme contre les Gentils, nous lisons : *Motio moventis præcedit motum mobilis ratione et causa*. Qu'est-ce donc qu'une motion qui précède si ce n'est une *prémotion ?* Soit, peut-on nous répliquer, mais avouez donc que le mot n'y est pas, et si c'est là le passage le plus explicite de saint Thomas, reconnaissez donc qu'il n'a pas enseigné une doctrine dont il n'a jamais prononcé le mot.

Oui, nous l'avouons à une condition : c'est qu'on n'aura pas deux poids et deux mesures ; c'est qu'on ne répudiera pas, dans l'interprétation de la sainte Écriture, le principe qu'on applique à l'interprétation de saint Thomas. Disons donc, pour nous mettre d'accord : saint Jean n'a pas enseigné l'Incarnation quand il a dit : *Le Verbe s'est fait chair*. Si, en effet, il eût eu la moindre

idée du mystère, il n'eût pas hésité, au lieu de se servir d'un mot sujet à discussion, il n'eût pas hésité, dis-je, à prononcer le mot *Incarnation*, qui coupe court à toutes les difficultés.

Il faut donc, une fois pour toutes, renoncer à une objection qui, si elle était concluante, conduirait à de si étranges conséquences.

La seconde objection est encore moins sérieuse : jamais, dit-on, saint Thomas n'a soupçonné la difficulté énorme que soulève le système de Bânès, donc le système de Bânès n'est pas celui de saint Thomas, car, dans le cas contraire, le saint docteur aurait prévu et essayé de résoudre l'énorme difficulté.

« Lorsqu'on attribue à un philosophe de génie « une théorie qui aboutit logiquement à une « difficulté considérable, on doit toujours sup- « poser que cette haute intelligence a vu la diffi- « culté, et que, l'abordant de front, il l'a exposée « clairement et résolue directement. Or, nulle « part, dans les œuvres de saint Thomas, on ne « trouve mentionnée d'une manière explicite la « difficulté énorme qu'éprouvent les Bannésiens « à sauvegarder la liberté humaine. Cette diffi- « culté n'a pas été soupçonnée par saint Thomas. « Donc, elle n'existe pas dans sa théorie de la « coopération divine. Donc, cette théorie est « différente du système qu'on lui attribue. Cet « argument constitue une fin de non recevoir,

« dont les Bannésiens doivent triompher avant « de s'attribuer le titre de Thomistes [1]. »

Dans l'article 4e de la question cent cinquième de la première partie de la Somme, saint Thomas pose ce problème : Dieu peut-il mouvoir la volonté créée ? Et il aborde immédiatement la *difficulté considérable.* Il semble, dit-il, que Dieu ne puisse pas mouvoir la volonté créée, car un être mu par un agent extérieur est violenté, or la volonté ne peut être violentée, donc elle n'est pas mue par un agent extérieur, donc elle ne peut être mue par Dieu.

Dans l'article 6e, question IXe de la *Prima secundæ*, saint Thomas se demande si Dieu seul peut être, pour la volonté, un principe moteur extérieur, et il formule ainsi la troisième objection : Si Dieu mouvait la volonté, elle ne serait jamais inclinée que vers le bien ; or c'est par la volonté que nous commettons le péché.

Dans la fameuse question troisième *De Potentia*, l'article septième a pour titre : *Utrum Deus operetur in operatione naturæ*, et, avant d'entamer sa thèse, saint Thomas se pose *seize* objections, dont voici les principales. 1° Dieu, dit la sainte Ecriture, a fait l'homme et l'a laissé entre les mains de son conseil ; or il ne l'y eût pas laissé, s'il opérait toujours dans la volonté humaine ; donc... 2° La volonté est maîtresse de ses

(1) R. P. de Régnon : Bânès et Molina, p. 14.

actes, or il n'en serait pas ainsi, si elle ne pouvait agir que par Dieu, agissant en elle, donc... 3o Etre libre, c'est être cause de soi; donc quiconque ne peut agir que par une cause agissant en lui, n'est pas libre, or la volonté est libre, donc....

Le premier article de la question vingt-quatrième *De veritate* a pour titre : L'homme est-il libre ? et saint Thomas ne se pose pas moins de *vingt* objections, dont nous citons les plus spécieuses. 1° L'âme humaine n'est pas la seule cause de son activité, il y a Dieu aussi, donc elle n'est pas libre. 2° Plus une cause influe sur l'effet, et plus elle participe pour une large part à la production de l'acte; or la cause première influe sur l'effet plus que la cause seconde, donc ce n'est pas notre âme qui est la cause principale de son acte, c'est Dieu. 3° Tout ce qui est mu peut être regardé comme un instrument ; or l'instrument n'est pas libre, puisqu'il n'agit que par celui qui s'en sert, donc notre âme n'est pas libre, puisqu'elle n'agit que sous la motion de Dieu. 4° La prescience de Dieu est infaillible; or tous nos actes sont prévus ; donc ils sont nécessaires et nous ne sommes pas libres.

Et l'on dit que saint Thomas n'a pas soupçonné la difficulté (1). Parcourons maintenant les textes de saint Thomas.

(1) Dans les quæstiones *De malo* (q. VI, a. unicus), saint Thomas se pose vingt-quatre objections.

Il dit dans son commentaire sur le IXe chapitre de l'Épître aux Romains.

« L'homme a la faculté de faire des choses opposées l'une à l'autre : s'asseoir, par exemple, ou ne pas s'asseoir. Il faut donc qu'un agent quelconque le réduise en acte (ce qui veut dire, dans le langage de saint Thomas, que l'homme a besoin de recourir à autre chose pour faire cesser ses hésitations et se déterminer, car, s'il n'a que la faculté, il ne se déterminera jamais, attendu que la faculté est indifférente entre les deux résolutions opposées), cet agent est la réflexion. L'homme réfléchit donc pour savoir quel parti il doit prendre entre les deux actes qui se présentent. Mais la réflexion est, à son tour, une faculté de faire des choses opposées, car nous pouvons réfléchir ou ne pas réfléchir, et nous ne sommes pas plus avancés que lorsque, tout à l'heure, nous hésitions entre s'asseoir et ne pas s'asseoir. On ne peut pas reculer à l'infini le point fixe sur lequel nous appuierons une détermination, car alors on ne se déciderait jamais. Ce point fixe n'est pas dans l'homme, puisque, si nous ne nous élevons pas plus haut, nous ne rencontrons que des facultés placées dans l'alternative de faire une chose ou de ne pas la faire, il faut donc recourir à l'intervention d'un agent extérieur qui imprimera à notre volonté un mouvement capable de faire cesser ses hésita-

tions : cet agent extérieur n'est pas autre que Dieu [1].

Si ce n'est pas là la doctrine de la prémotion physique, il faut renoncer à comprendre les intentions du Maître. Saint Thomas dit, en effet, que la volonté est dans l'impossibilité de prendre une détermination sans la motion divine ; et, pour bien préciser qu'il ne s'agit pas d'une motion morale seulement, il dit que la réflexion ne suffit pas pour déterminer la volonté, qu'il faut une motion plus forte que l'influence morale de la réflexion; il dit, en un mot, que, laissée à elle-même, la volonté hésitera toujours et ne se décidera jamais.

Dans ses commentaires sur la métaphysique d'Aristote, le saint Docteur enseigne une théorie absolument semblable.

Une puissance rationnelle, dit-il, étant indifférente entre deux résolutions contraires, il faut, pour expliquer ses déterminations, admettre l'intervention d'un agent qui, la faisant pencher d'un côté plutôt que d'un autre, l'élèvera de la puissance à l'acte [2].

Saint Thomas dit encore dans la Somme contre les Gentils [3] : «Voilà un homme qui délibère, qui choisit et qui veut, il faut à ces faits assi-

(1) In Ep. ad Rom., c. IX, lect. III.

(2) In IX Metaphysicorum, l. IV.

(3) L. III, c. 89.

« gner une cause, car évidemment il y en a une.
« Si cette cause est une délibération, un choix,
« une volonté précédente, nous entrons dans
« une série sans fin de délibérations, de choix
« et de volontés, qui s'enchevêtrent pour ainsi
« dire les unes dans les autres ; il faut donc
« arriver à une cause première, à un principe
« premier de nos délibérations et de nos volontés;
« cette cause première est Dieu. »

Et plus loin au chapitre CXLIX : Aucun agent particulier ne peut prévenir l'action de l'agent universel, parce que l'influence et l'action de celui-ci sont l'origine de la raison d'être de toute action de celui-là ; or l'âme humaine est dans la main de Dieu, comme un agent particulier est sous la dépendance d'un agent universel; il est impossible, par conséquent, qu'il y ait dans l'âme un seul bon mouvement qui ne soit excité par l'action divine.

Saint Thomas parle des mouvements *bons*, parce qu'il traite ici de la préparation à la grâce; mais il est évident que ses principes s'appliquent à tout mouvement de la volonté, car la volonté est toujours à l'égard de Dieu dans les rapports d'agent particulier à agent universel.

Le saint Docteur n'est pas moins explicite dans la Somme théologique (1).

(1) 1a 2æ, q. IX, a. 4.

Il se demande si la volonté est mue par un agent extérieur, et il répond affirmativement d'une manière générale, d'abord en disant que l'objet qui meut la volonté est souvent extérieur. Mais il va plus loin, et il recherche si l'action d'un principe extérieur est bien nécessaire pour l'exercice de l'acte volontaire.

Tout être, dit-il, qui est tantôt en puissance et tantôt en acte a besoin d'un moteur pour passer de la puissance à l'acte. Or, il est évident que la volonté veut à un certain moment une chose qu'elle ne voulait pas l'instant d'avant; il faut donc que *quelque chose* la décide à vouloir. Elle se meut elle-même par cela seul que voulant la fin elle veut les moyens, mais elle ne peut vouloir les moyens que si elle a délibéré. Quand un homme veut être guéri, il commence à songer aux remèdes et il se décide à les prendre. Mais il n'a pas eu toujours la volonté actuelle d'être guéri, il ne l'a que depuis qu'il est tombé malade : d'où lui vient-elle ? de la délibération évidemment. S'il n'avait pas réfléchi sur les inconvénients de la maladie, il n'aurait pas eu la volonté de la guérison. D'où vient la délibération ? de la volonté : il délibère parce qu'il l'a voulu. Pouvons-nous aller de l'une à l'autre à l'infini ? Certainement non. Il faut donc admettre que le mouvement premier de la volonté procède d'un agent extérieur; cet agent

est le Premier Moteur, c'est-à-dire Dieu [1].

On le voit, partout et toujours saint Thomas d'Aquin enseigne que le mouvement de la volonté ne s'opère que sous l'influence de l'action divine. Cette action n'est pas seulement l'impulsion vers la fin suprême, ni la conservation et le concours pendant l'émission de l'acte : elle est la motion réelle qui précède l'acte, c'est-à-dire la prémotion.

Il est impossible, d'après nous, de nier que ce ne soit là la vraie pensée du saint Docteur.

La doctrine de la prémotion physique se rattache à la thèse grandiose de saint Thomas considérant Dieu comme le Moteur Premier, Suprême, Universel, dont l'impulsion toute puissante se fait sentir partout, depuis la vibration moléculaire jusqu'aux mouvements des cieux, et dont nous pouvons suivre la trace jusque dans les déterminations des volontés libres. Mais, à côté de l'impulsion divine, il y a une Providence d'une sagesse infinie qui meut chaque être d'après les lois de sa nature : Dieu

(1) Cum voluntas se consilio moveat,... non ex necessitate seipsam movet. Sed cum non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari, si a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis præcedat consilium, et consilium procedat actus voluntatis, et cum in infinitum procedere non possit necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori.— Saint Thomas, se demandant quel est est cet agent extérieur, répond : C'est Dieu. (De malo, q. VI, a. 1.)

ne détruit pas d'une main ce qu'il a créé de l'autre et s'il a voulu des êtres libres ce n'est pas pour que son action sur les volontés vînt anéantir la liberté [1].

Saint Thomas expose très souvent cette thèse dont la prémotion physique est une application à un problème de psychologie.

Il dit donc à l'article septième, question troisième, *De potentia*.

Un être peut être cause de l'action d'un autre de plusieurs manières. Premièrement en lui donnant la puissance d'agir ; à ce titre Dieu est cause de tous les actes dont la nature est le théâtre, car c'est de Lui que découle toute activité, non seulement parce qu'il donne aux choses leurs facultés agissantes et qu'il les conserve, mais encore parce qu'il maintient sans cesse l'énergie active des facultés. Aucun être ne pouvant ni se mouvoir ni agir, s'il ne reçoit son impulsion d'ailleurs, il s'ensuit qu'une chose peut encore être cause de l'acte d'un autre en tant qu'elle la pousse à cet acte. Il ne s'agit plus ici de la force active donnée et conservée, mais de son application à l'acte, comme, par exemple, l'homme est cause de l'incision faite par le couteau, par cela seul que, poussant le couteau, il en applique le tranchant. Or les agents inférieurs ne pouvant entrer en activité que sous la motion

(1) Nous traiterons cette question au chapitre suivant.

de l'agent supérieur, il résulte qu'en parcourant la série des causes, on arrive jusqu'au moteur immobile, Dieu, d'où il suit nécessairement que Dieu est cause de l'activité universelle, parce qu'il meut et applique à l'acte tous les agents inférieurs. Nous constatons encore que l'ordre des effets est conforme à l'ordre des causes, ce qui est de rigueur en vertu de la similitude de l'effet et de la cause, et que, par son activité propre, la cause seconde ne peut rien sur l'effet de la cause première, quoique, par rapport à cet effet, celle-là soit l'instrument de celle-ci. Car si l'instrument est, d'une certaine manière, cause de l'effet produit par l'agent principal, ce n'est pas en vertu de son activité propre, mais en tant que la cause principale lui communique, par le mouvement qu'elle lui imprime, quelque chose de son activité. La forme de la hache, par exemple, n'est pas cause de l'œuvre produite, c'est l'activité de l'ouvrier, activité à laquelle elle participe dans une certaine mesure. L'agent principal est donc cause de l'action de l'instrument, aussi nous découvrons là un nouveau mode par lequel un être peut être cause de l'action d'un autre, et ici encore, il faut dire que Dieu est cause de l'activité universelle. Plus, en effet, une cause est haute, plus aussi elle est générale et efficace, plus elle est efficace, plus elle pénètre profondément dans l'effet, et, de la potentialité la plus

éloignée, elle le réduit en acte. Or nous pouvons remarquer qu'en toutes choses il y a l'être, la nature, l'individu. L'être est l'effet le plus général et le plus intime; aussi il appartient à Dieu seul de le créer, et les causes secondes qui concourent à produire l'être ne sont què les instruments de la puissance divine. Dieu est donc cause de toute action en tant que tout agent est l'instrument de sa puissance, et si nous considérons tel agent particulier, nous voyons qu'il produit directement tel effet. Mais si nous examinons qui le fait agir, nous devons reconnaître que la vertu de la cause supérieure est plus directe et plus immédiate, relativement à l'effet, que la vertu de l'agent inférieur, car celle-ci n'est unie à l'effet que par celle-là parce que la puissance de la cause première agit d'abord sur l'effet et le pénètre avec plus de force. Il faut donc avouer que Dieu agit en tout, parce qu'il donne à tout la vertu d'agir, parce qu'il la conserve et parce qu'il l'applique à l'acte. Si nous ajoutons à ces considérations que Dieu est sa puissance et qu'il est en tout, non comme partie essentielle, mais comme maintenant tout dans l'être, il faut conclure que c'est Dieu lui-même qui agit en tout sans détruire cependant l'activité de la volonté et de la nature.

Nous avons traduit textuellement, autant que possible, ce long article en ne retranchant que les

exemples empruntés par saint Thomas aux sciences naturelles de son temps.

Le Docteur Angélique enseigne donc que Dieu opère en toute chose non seulement en communiquant aux causes leur activité et en la leur conservant, mais encore en l'appliquant à l'acte même, comme l'homme applique un instrument. Qu'on ne dise pas que le saint Docteur n'étend pas sa théorie à la volonté humaine, car les objections que nous avons citées plus haut prouvent avec évidence que la volonté n'est pas exceptée, et d'ailleurs les dernières paroles de l'article ne laissent aucun doute. Continuons à recueillir d'autres témoignages épars dans les livres de saint Thomas.

« Tous les mouvements soit corporels soit spirituels se ramènent au premier moteur absolu, Dieu. Toute créature, quelque parfaite qu'on la suppose, ne peut donc émettre un acte si elle n'est mue par Dieu. Or, tout mouvement procède de Dieu, non seulement comme premier moteur, mais encore toute perfection formelle vient de lui, comme de la plus haute actualité. L'acte de l'intelligence et de tout être créé dépend donc de Dieu, à un double point de vue. Premièrement : l'être reçoit de Dieu la force d'agir ; secondement en tant que Dieu le meut à l'acte (1). »

(1) Iª 2æ q., c. IX, a. 1.

Ces principes de saint Thomas s'appliquent aussi à la volonté, puisque le saint Docteur dit que *tout être créé* est soumis à l'égard de Dieu à cette double dépendance.

« Il faut attribuer à un agent tout acte qui « cesse aussitôt que l'influence de l'agent ne se « fait plus sentir. Or, Dieu, qui a donné l'être « aux choses quand elles ont commencé, est « aussi, par l'acte conservateur, la cause perma-« nente de l'être, tant que les choses durent; d'où « il faut conclure qu'il leur a donné leur activité, « non seulement quand il les a créées, mais encore « qu'il est la cause permanente de cette même « activité; donc toute opération cesserait si l'in-« fluence divine se démentait un instant [1]. »

Qu'on ne nous objecte pas que ces paroles de saint Thomas peuvent s'interpréter dans le sens du concours simultané, aussi bien que dans le sens de la prémotion physique, car le paragraphe qui suit immédiatement ne laisse aucun doute sur la pensée du Maître ; il dit, en effet :

« Tout ce qui applique la vertu active d'un être à un acte doit être regardé comme cause de l'acte ; ainsi on attribue à un ouvrier l'action qu'il produit, en appliquant la vertu active des éléments qu'il emploie. Or toute application d'activité à l'acte vient principalement et pre-

(1) Cont. Gent., l. III, c. LXVII.

mièrement de Dieu. Cette application, en effet, s'opère par un mouvement, soit du corps, soit de l'âme ; or le premier principe de ce double mouvement est Dieu, premier moteur immobile. De même encore tout mouvement de la volonté, appliquant à un acte les vertus agissantes, doit être ramené à Dieu, fin et volonté suprêmes. »

Plus loin, au chapitre cent quarante-septième du même livre de la Somme contre les Gentils, saint Thomas dit :

« Au-dessous de Dieu, qui est l'intelligence première et la première volonté, sont ordonnées toutes les intelligences et toutes les volontés, comme des instruments sous la main d'un agent supérieur. »

Au livre quatrième, chapitre quarante et unième, saint Thomas, traitant du mystère de l'Incarnation, expose la même doctrine et se sert des mêmes exemples :

« Il y a, dit-il, une grande différence entre les instruments extérieurs et le corps et ses parties, instruments de l'âme. La hache, en effet, n'est pas instrument au même titre que la main, car plusieurs hommes peuvent se servir de la même hache, tandis que la main ne peut être employée que par l'âme, à laquelle elle a été destinée; la main est donc un instrument uni et personnel, tandis que la hache est un instrument séparé et commun à plusieurs. On peut appliquer ces com-

paraisons à l'union de Dieu et de l'homme.

Tous les hommes sont à l'égard de Dieu comme des instruments par lesquels il opère, selon cette parole de l'Apôtre : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon sa volonté.* Mais les autres hommes sont entre les mains de Dieu comme des instruments extérieurs et séparés, tandis que la nature humaine est, dans le Christ, un instrument personnel et uni. »

Cette énumération de textes est fastidieuse peut-être ; qu'on nous la pardonne cependant, car il s'agit de savoir si les partisans de la prémotion physique sont les vrais et seuls disciples de saint Thomas. Nous la terminons par le célèbre article cinquième, question cent cinquième de la première partie de la Somme théologique ; nous citons le texte même, car une traduction rend difficilement la netteté et la précision des paroles de saint Thomas.

« Utrum Deus operetur in omni operante.

« Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus ; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne et similiter de omnibus aliis.

« Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causæ et causati a rebus creatis ; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quod suo

effectui det virtutem agendi. Secundo, quia virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur ; quinimo, omnes res creatæ viderentur quodam modo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus ; et sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem. »

Ces paroles de saint Thomas sont la réfutation du système des *Causes occasionnelles ;* le saint Docteur continue :

« Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum ; *finis* vero et *agens* et *forma* se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis qui movet agentem ; secundo vero agens ; tertio autem forma ejus quod ab agente applicatur ad agendum ; quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca

vel lectus, et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis : cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens (nihil autem est vel apparet bonum nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus), sequitur quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. Secundo, considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum, et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei ; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertio, considerandum est quod *Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem* (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum qui tamen interdum formam securi non tribuit), sed *etiam* dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam, quo est principium actionis (sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium), sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum ; prout sol dicitur causa manifestationis coloris, in quantum dat et conservat lumen quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto

consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur quasi operanti in natura secundum illud Job, x, 11 : « Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me. »

La pensée de saint Thomas est-elle assez claire? Dieu est au commencement, au milieu et au terme de toute activité créée. Il est au commencement; car l'agent se propose toujours comme but un bien réel ou apparent et une chose n'est ou ne paraît bonne que par sa similitude participée avec le Bien suprême; or, le but étant le premier principe de l'acte *primum principium actionis*, il suit de là que Dieu est le premier principe de l'activité.

Entre le principe et le terme de l'activité, il y a l'agent lui-même, qui tient ainsi le milieu entre le principe et le terme; là encore nous retrouvons la trace de Dieu. Le premier agent, en effet, meut le second, et, sous ce rapport, rien n'agit que sous l'influence de Dieu, qui est ainsi cause de toute activité. Mais jusqu'où s'étend cette influence divine? Elle s'étend, d'après saint Thomas, jusqu'au terme, c'est-à-dire jusqu'à l'accomplissement de l'acte, car c'est Dieu qui

non seulement donne à l'agent les formes par lesquelles il agit et qui les maintient dans l'être, mais encore c'est lui qui les applique à l'acte comme un ouvrier applique le tranchant de la hache.

Dieu se retrouve donc à toutes phases de l'activité des créatures. Il ne s'arrête pas au seuil de la volonté, comme à la porte d'un sanctuaire où il n'oserait pas pénétrer ; non, il y entre pour faire cesser ses hésitations, pour l'arrêter dans le cercle où, sans lui, elle tournerait sans fin, pour lui donner, en un mot, la faculté d'émettre un acte libre.

Un acte libre ! Mais la prémotion physique n'est-elle pas la négation de la liberté ?

CHAPITRE III

La Prémotion physique et la Liberté.

ANALYSE DE LA LIBERTÉ. — LA PRÉMOTION PHYSIQUE EST UNE DES CONDITIONS DE L'ÉMISSION DE L'ACTE LIBRE. — ELLE NE FAIT PAS DIEU CAUSE DU PÉCHÉ. — EXPLICATIONS DES THOMISTES, DE LEIBNITZ ET DE BOSSUET.

Si jamais les adversaires de la prémotion physique parviennent à démontrer qu'elle est incompatible avec la liberté, c'en est fait de cette thèse, chère aux vrais thomistes, et les disciples de saint Thomas n'ont qu'à déplorer l'inexplicable défaillance de son génie. Comment le Docteur Angélique a-t-il pu enseigner une doctrine qui sape par la base l'édifice de la philosophie morale? Comment a-t-il pu tomber dans cette contradiction étrange: affirmer la liberté et professer une doctrine qui est la négation du libre arbitre? Nous l'avons vu, la prémotion physique est une thèsé essentiellement thomiste. Il faut donc de deux choses l'une: ou que saint Thomas se soit fourvoyé dans une question

d'une importance capitale, ou que la prémotion physique ne soit nullement contraire à la liberté. Non, la prémotion physique n'est pas la négation de la liberté; tel est l'objet du présent chapitre.

Donnons d'abord une notion exacte de la liberté.

Être libre, dit saint Thomas [1], c'est pouvoir choisir des moyens divers ordonnés à la fin dernière; d'où il suit que le choix de moyens opposés à cette fin ne constitue pas la perfection de la liberté, mais suppose, au contraire, une défaillance de l'être libre. La possibilité de faire le mal n'est donc pas essentielle à la notion de la liberté, pas plus que la possibilité de tomber dans l'erreur n'est essentielle à la notion de l'intelligence. Mais, par cela seul que nous sommes des créatures, nous sommes faillibles; donc, pour nous, la liberté est le pouvoir de faire tel ou tel bien, ou son contraire, c'est-à-dire le mal.

C'est de cette liberté qu'il s'agit ici.

Quelles sont ses sources ?

Premièrement, notre condition d'êtres intelligents. A ce titre, nous ne sommes pas enchaînés dans des formes déterminées, et nous sommes affranchis des liens qui restreignent l'activité des choses matérielles.

(1) I p., q. LXII, a. 8, ad. 3.

Secondement, l'universalité des jugements qu'il nous est permis de prononcer. L'intelligence ayant un objet pour ainsi dire illimité, ses jugements sont aussi variés que les objets eux-mêmes.

Troisièmement, la capacité de la volonté. Elle aspire à un bien infini qui seul peut la rassasier; mais, les biens créés n'étant pas à sa taille, elle peut, à son gré, les mettre de côté ou les choisir. C'est là le principe prochain et immédiat de la liberté ; les autres n'en sont que les sources éloignées.

Nous sommes donc libres, parce que, en face de tous les moyens qui se présentent, de tous les biens qui s'offrent à nous, nous pouvons choisir celui-ci ou celui-là , ne choisir ni l'un ni l'autre, ou choisir leur contraire.

La volonté, pour être libre, doit donc être indifférente par rapport aux objets ; mais est-il essentiel à la liberté que la volonté soit dans une indifférence absolue par rapport à son acte, c'est-à-dire à vouloir ou ne pas vouloir ? Cette question est fort importante, car les adversaires de la prémotion physique voudraient faire entrer cette indifférence dans la notion essentielle de la liberté.

Non, cette indifférence absolue n'est pas requise; bien plus, si elle persiste, elle nuit à la liberté.

Pour résoudre la difficulté, il faut se rappeler

que la liberté et la volonté sont sans doute une seule et même puissance, mais que, cependant, la liberté désigne la volonté exerçant son choix (1). La liberté est donc l'acte de la volonté qui choisit, et si la volonté est dans une indifférence absolue à l'égard de cet acte, il est évident qu'elle ne l'émettra jamais ; jamais elle ne choisira entre vouloir et ne pas vouloir, car, avec cette indifférence, l'émission de l'acte libre est impossible. Il faut donc qu'un agent quelconque fasse sortir la volonté de son indifférence, et s'il est démontré que l'action de cet agent, loin de détruire la liberté de la volonté, la met en exercice et l'explique, la cause de la prémotion physique aura fait un grand pas.

Leibnitz, qui, du reste, déclare pouvoir se passer du système de la prédétermination, qu'il remplace par l'harmonie préétablie, Leibnitz, dis-je, fait très bien ressortir la difficulté que nous signalons dans le système de l'indifférence absolue, difficulté au moins aussi grande que celle que soulève la prémotion physique.

« Par cette fausse idée d'une indifférence d'équilibre, dit-il (2), les Molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandait, non seulement comment il était possible de connaître à quoi se

(1) De Verit., q. XXIV, a. 6.

(2) Théodicée, I p., § 48.

déterminerait une cause absolument indéterminée, mais aussi comment il était possible qu'il en résultât enfin une détermination, dont il n'y a aucune source : car dire avec Molina que c'est le privilège de la cause libre, c'est ne rien dire, et c'est lui donner le privilège d'un être chimérique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe où il n'y a absolument aucune issue. »

Il n'y a, en effet, aucune issue à la difficulté proposée par Leibnitz. S'il est de l'essence de la liberté d'être absolument indéterminée, il est évident que la détermination ne viendra pas de là où elle n'est pas.

Leibnitz fait très bien remarquer que dire avec Molina que le privilège de la cause libre est de se déterminer toute seule, c'est ne rien dire ; car si l'indifférence dont nous parlons est essentielle à la liberté, elle persistera autant que la liberté elle-même : l'essence d'une chose, en effet, dure autant que la chose elle-même. Donc, de deux choses l'une : ou bien la volonté ne se déterminera jamais, et alors comment explique-t-on la production de l'acte ? Ou bien quand elle se détermine, elle ne sera plus libre, puisqu'il est de l'essence de la liberté d'être indéterminée. Tel est le labyrinthe dont parle Leibnitz, et, de bonne foi, nous ne voyons pas comment on peut en sortir.

Cherchons donc une autre source de la déter-

mination et de la production des actes libres. Cette autre source des actes libres est, d'après saint Thomas, la prémotion physique. Nous allons démontrer que, loin de détruire la liberté, elle lui est indispensable.

Toutes les fois que saint Thomas aborde la difficulté il répond invariablement que l'action de Dieu ne détruit pas la liberté, car elle fait agir la cause seconde selon les lois de sa nature, c'est-à-dire librement.

C'est ce qu'il s'agit de prouver.

1° La perfection de la volonté est d'être active et agissante ; les facultés, en effet, n'ont pas été créées pour demeurer inertes, elles ont été faites pour produire des actes, comme l'arbre est destiné à porter des feuilles, des fleurs et des fruits. Une faculté qui reste à l'état de puissance, c'est-à-dire qui peut, sans doute, émettre une action, mais qui ne l'émet jamais, n'atteint pas évidemment le but qui lui a été assigné. Or le rôle de la prémotion physique est précisément de faire sortir la volonté de sa torpeur, de la faire passer de l'état de puissance endormie à l'état de faculté active ; en un mot, elle la fait vouloir. Qu'on ne dise pas, que lorsque Dieu meut ainsi la volonté, il la violente : il la violente si peu, que c'est précisément sous l'influence de cette motion divine que la volonté veut ; or est-on violenté quand on fait ce que l'on veut faire ?

2° Un être quel qu'il soit ne peut pas acquéri
la perfection à laquelle il est appelé, s'il es
laissé à ses seules forces et s'il n'y est aidé pa
personne ; or la perfection de la volonté con
siste à émettre son acte, c'est-à-dire à vouloir
il faut donc que quelqu'un vienne à son secours

Je prouve la majeure.

Une chose qui ne s'est pas faite toute seule
ne pourra certainement pas se donner à elle-
même une perfection plus grande que l'êtr
qu'elle n'a pas pu se donner ; or la volonté es
dans ce cas ; donc elle ne pourra pas acquéri
seule une perfection plus grande que son être
c'est-à-dire son être en acte ou son action libre

Il faut donc que cette perfection lui vienn
d'ailleurs, c'est-à-dire de la prémotion divine
qui loin de détruire la liberté est la conditio
indispensable de ses actes.

3° Le mouvement imprimé par Dieu aux chose
matérielles n'est pas contraire à leur nature
Est-il contraire à la nature des corps d'obéi
aux lois de l'attraction ? Pourquoi donc le mou-
vement imprimé à la volonté serait-il contrair
à la liberté ? Il y a, sans doute, une profond
différence, car les corps suivent l'impulsio
aveuglément, tandis que les êtres libres la suiven
librement: Dieu, en effet, applique à chaque êtr
les lois qui conviennent à sa nature.

Mais, dit-on, cette impulsion répugne à la nature des êtres libres ?

C'est ce qu'il faudrait démontrer.

4° Après avoir créé la volonté libre, pourquoi Dieu aurait-il renoncé au droit de la mouvoir et de la diriger ?

Parce que cette direction est incompatible avec la liberté ? Encore une fois, c'est là une proposition que nos adversaires affirment, mais qu'ils ne prouvent pas.

5° Un acte libre et réfléchi suppose évidemment une délibération préalable, car lorsque j'agis en tant qu'être raisonnable, je sais *pourquoi* j'agis, j'ai donc réfléchi à l'acte que je vais émettre. Mais par le fait même que je suis libre, je puis réfléchir ou ne pas réfléchir, et ainsi à l'infini, car je me trouve toujours en face d'un acte que je puis poser ou ne pas poser.

C'est ici le labyrinthe dont parlait Leibnitz. Comment en sortir ? Si l'on me dit que l'objet qui me fait émettre l'acte est suffisant pour expliquer la détermination de ma volonté, je réponds qu'il ne s'agit pas ici de l'objet de la volonté, mais de son acte. Or, si j'agis librement, je dois avoir réfléchi avant de l'émettre, que la réflexion soit longue ou instantanée, peu importe. Je me retrouve toujours dans cette alternative : je puis vouloir ou ne pas vouloir réfléchir. Nous tournons ainsi indéfiniment dans un dédale dont

la prémotion physique seule nous indique l'issue.

Il nous est facile maintenant de répondre à la seconde objection de nos adversaires.

La théorie de la prémotion physique, disent-ils, fait Dieu cause du mal. Si c'est lui, en effet, qui meut notre volonté lorsque nous commettons une action mauvaise, comment n'en serait-il pas responsable ?

Saint Thomas et tous les thomistes répondent : Il y a deux choses dans une action mauvaise, l'acte et le mal. L'acte vient de Dieu en tant qu'acte, le mal vient de l'homme en tant que la volonté mal disposée ne reçoit pas dans sa plénitude l'influence divine.

Les exemples dont ils se servent expliquent admirablement cette distinction.

Le soleil darde ses rayons et la rosée descend ; sous leur influence les arbres se couvrent de fleurs et de fruits ; voilà cependant une plante qui languit et se meurt. Faut-il attribuer cette défaillance au soleil et à la rosée ? Evidemment non, puisqu'ailleurs ils produisent d'autres effets et que même cette vie languissante qui anime encore la plante découle du même principe qui donne aux autres une sève généreuse. Cet effet doit donc être attribué à la mauvaise disposition, à la faiblesse de la plante qui n'est plus en état de recevoir l'influence vivifiante du soleil.

Il en est de même des défaillances de la liberté.

« On peut entendre, dit Bossuet ([1]), ce que Dieu fait dans les mauvaises actions de la créature. Car il fait tout le bien et tout l'être qui s'y trouve, de sorte qu'il y fait le fonds même de l'action, puisque le mal n'étant autre chose que la corruption du bien et de l'être, son fonds est, par conséquent, dans le bien et dans l'être même.... Le mal ne vient donc pas de ce qui est, mais de ce qui n'est ni ordonné comme il faut, ni rapporté où il faut, ni aimé, ni estimé où il doit être.

« Si on demande, continue Bossuet, par où le mal peut trouver entrée dans la créature raisonnable, au milieu de tant de bien que Dieu y met, il faut se souvenir qu'elle est libre et tirée du néant. Parce qu'elle est libre, elle peut bien faire, et parce qu'elle est tirée du néant, elle peut faillir: car il ne faut pas s'étonner que venant pour ainsi dire de Dieu et du néant, comme elle peut par sa volonté s'élever à l'un, elle puisse aussi, par sa volonté, retomber dans l'autre, faute d'avoir tout son être, c'est-à-dire toute sa droiture. Or le manquement volontaire de cette partie de sa perfection, c'est ce qui s'appelle péché, que la créature raisonnable ne peut jamais avoir que d'elle-même, parce que telle est l'idée du péché qu'il ne peut avoir pour sa cause qu'un être libre tiré du néant. »

(1) Traité du libre arbitre, c. XI.

Tout ce qu'il y a d'être dans un acte vient donc de Dieu, tout ce qui lui manque pour être bon vient de la faiblesse de la liberté.

Leibnitz se sert d'une comparaison qui jette une vive lumière sur le problème de la part qui revient à Dieu et à la créature dans un acte mauvais.

« Quant au concours physique, dit-il [1], c'est ici qu'il faut considérer cette vérité qui a fait déjà tant de bruit dans les écoles depuis que saint Augustin l'a fait valoir, que le mal est une privation de l'être, ou bien que l'action de Dieu va au positif. Cette réponse passe pour une défaite et même pour quelque chose de chimérique dans l'esprit de bien des gens ; mais voici un exemple assez ressemblant qui pourra les désabuser.

« Le célèbre Képler et, après lui, M. Descartes (dans ses Lettres) ont parlé de *l'inertie naturelle des corps*, et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans les substances aussi bien que dans nos actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs

(1) Théodicée, I p., §§ 29-30.

bateaux qui ne soient différents entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierre, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent ou la rame, ou quelque autre moyen semblable ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est la cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux et plus chargés de matière qui leur est propre ; car celle qui passe à travers les pores ne recevant pas le même mouvement ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matière est portée originairement à la tardivité ou à la privation de la vitesse, non pas pour la diminuer par soi-même quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir, mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression quand elle le doit recevoir. Et, par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement.... Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux et qu'il leur communique avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur

donne de la perfection, de l'être et de la force ; comparons, dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures, et la lenteur du bateau chargé avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature, et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement. Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature ; mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. Ainsi les Platoniciens, saint Augustin et les scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation, comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est aussi peu la cause du péché que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. »

Il est difficile de résoudre le problème avec plus de clarté. A ceux qui nous objectent que dans la thèse de la prémotion physique Dieu est la cause du péché, nous répondons avec Leibnitz : Le courant de la rivière est-il la cause de la lenteur du bateau ? non, puisque c'est au

contraire, le courant qui le fait avancer. Pourquoi glisse-t-il si lentement ? c'est parce qu'il est chargé. S'il n'était pas sur la rivière, il est clair qu'il ne marcherait pas lentement parce qu'il ne marcherait pas du tout. De même la volonté humaine s'avance portée sur le courant de la volonté divine, c'est Dieu qui fait en elle tout ce qu'il y a de positif dans ce mouvement ; mais, si elle s'avance lentement, c'est qu'il y a en elle, comme dans le bateau chargé de pierres, quelque chose qui la retarde et qui fait obstacle à l'action du courant : ce quelque chose est ce que Leibnitz appelle « limitation originale des créatures.» Telle est l'unique cause de ce qu'il y a de formel dans le péché ; il serait aussi injuste de l'attribuer à Dieu que d'accuser le courant de la rivière de la lenteur du bateau.

Terminons cette discussion par un chapitre de Bossuet. Aucun théologien peut-être n'a traité le sujet avec autant de force, de clarté, de précision et de profondeur.

Les vrais thomistes peuvent être fiers de cette page qui contient un si merveilleux exposé de leurs système :

« Jusques ici, la volonté humaine est comme « environnée de tous côtés par l'opération di- « vine. Mais cette opération n'a rien encore qui « aille immédiatement à notre dernière déter- « mination ; et c'est à l'âme seule à donner ce

« coup. D'autres passent encore plus avant, et « avouent les trois choses qui ont été expliquées. « Ils ajoutent que Dieu fait encore immédiate- « ment en nous-mêmes, que nous nous détermi- « nons d'un tel côté ; mais que notre détermina- « tion ne laisse pas d'être libre, parce que Dieu « veut qu'elle soit telle. Car, disent-ils, lorsque « Dieu, dans le conseil éternel de sa providence, « dispose des choses humaines, et en ordonne « toute la suite, il ordonne, par le même décret, « ce qu'il veut que nous souffrions par nécessité « et ce qu'il veut que nous fassions librement. « Tout se suit, et tout se fait, et dans le fond, et « dans la manière comme il est porté par ce « décret. Et, disent ces théologiens, il ne faut « point chercher d'autres moyens que celui-là, « pour concilier notre liberté avec les décrets de « Dieu. Car, comme la volonté de Dieu n'a « besoin que d'elle-même pour accomplir tout ce « qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien « mettre entre elle et son effet. Elle l'atteint immé- « diatement, et dans son fond, et dans toutes « les qualités qui lui conviennent. Et on se « tourmente vainement en cherchant à Dieu des « moyens par lesquels il fasse ce qu'il veut ; « puisque dès là qu'il veut, ce qu'il veut existe. « Ainsi, dès qu'on présuppose que Dieu ordonne « dès l'éternité qu'une chose soit dans le temps ; « dès là sans autre moyen elle sera. Car, quel

« meilleur moyen peut-on trouver, pour faire « qu'une chose soit, que sa propre cause? Or « la cause de tout ce qui est, c'est la volonté de « Dieu, et nous ne concevons rien en lui, par où « il fasse tout ce qui lui plaît, si ce n'est que sa « volonté est d'elle-même très efficace. Cette effi- « cace est si grande, que non seulement les cho- « ses sont absolument, dès là que Dieu veut « qu'elles soient, mais encore, qu'elles sont « telles, dès que Dieu veut qu'elles soient telles; « et qu'elles ont une telle suite, et un tel ordre, « dès que Dieu veut qu'elles l'aient. Car il ne « veut pas les choses en général seulement; il « les veut dans tout leur état, dans toutes leurs « propriétés, dans tout leur ordre. Comme donc « un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit; « il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit « libre; et il agit librement, dès là que Dieu veut « qu'il agisse librement; et il fait librement « telle et telle action, dès là que Dieu le veut « ainsi. Car toutes les volontés et des hommes « et des anges sont comprises dans la volonté de « Dieu, comme dans leur cause première et « universelle; et elles ne seront libres que « parce qu'elles y seront comprises comme « libres. Par la même raison, toutes les résolu- « tions que les hommes et les anges prendront « jamais, en tout ce qu'elles ont de bien et d'être, « sont comprises dans les décrets éternels de

« Dieu, où tout ce qui est a sa raison primitive :
« et le moyen infaillible de faire non seulement
« qu'elles soient, mais qu'elles soient librement,
« c'est que Dieu veuille non seulement qu'elles
« soient, mais qu'elles soient librement ; parce
« que, étant maître souverain de tout ce qui
« est ou libre ou non libre, tout ce qu'il veut
« est comme il le veut. Dieu donc veut le pre-
« mier, parce qu'il est le premier être et le
« premier libre : et tout le reste veut après lui,
« et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille.
« Car, c'est le premier principe, et la loi de
« l'univers, qu'après que Dieu a parlé dans l'éter-
« nité, les choses suivent dans le temps marqué,
« comme d'elles-mêmes. Et, ajoutent les mêmes
« auteurs, en ce peu de mots sont compris tous
« les moyens d'accorder la liberté de nos actions
« avec la volonté absolue de Dieu. C'est que la cause
« première et universelle, d'elle-même, et par sa
« propre efficace s'accorde avec son effet ; parce
« qu'elle y met tout ce qui y est, et qu'elle met, par
« conséquent, dans les actions humaines, non
« seulement leur être tel qu'elles l'ont, mais
« encore leur liberté même. Car, poursuivent
« ces théologiens, la liberté convient à l'âme,
« non seulement dans le pouvoir qu'elle a de
« choisir, mais encore lorsqu'elle choisit actuel-
« lement, et Dieu, qui est la cause immédiate de
« notre liberté, la doit produire dans son dernier

« acte : si bien que, le dernier acte de la liberté « consistant dans son exercice, il faut que cet « exercice soit encore de Dieu, et que, comme tel, « il soit compris dans la volonté divine. Car il « n'y a rien dans la créature qui tienne tant soit « peu de l'être, qui ne doive à ce même titre « tenir de Dieu tout ce qu'il a. Comme donc « plus une chose est actuelle, plus elle tient de « l'être, il s'ensuit que plus elle est actuelle, « plus elle doit tenir de Dieu. Ainsi, notre âme « conçue, comme exerçant sa liberté, étant plus « en acte que conçue comme pouvant l'exercer, « elle est, par conséquent, davantage sous l'action « divine, dans son exercice actuel, qu'elle ne « l'était auparavant : ce qui ne se peut entendre « si on ne dit que cet exercice vient immédiate- « ment de Dieu. En effet, comme Dieu fait en « toutes choses ce qui est être et perfection, si « être libre est quelque chose, et quelque perfec- « tion dans chaque acte, Dieu y fait cela même « qu'on appelle libre ; et l'efficace infinie de son « action, c'est-à-dire de sa volonté, s'étend, s'il « est permis de parler ainsi, jusqu'à cette for- « malité. Et il ne faut pas objecter que le propre « de l'exercice de la liberté, c'est de venir seule- « ment de la liberté même ; car cela serait véri- « table, si la liberté de l'homme était une liberté « première et indépendante, et non une liberté « découlée d'ailleurs. Mais, comme il a été dit,

« toute volonté créée est comprise, comme dans « sa cause, dans la volonté divine ; et c'est de là « que la volonté humaine a d'être libre. Ainsi, « étant véritable que toute notre liberté vient en « son fond immédiatement de Dieu, celle qui se « trouve dans notre action doit venir de la « même source, parce que notre liberté n'étant « pas une liberté de soi, indépendamment de « Dieu, elle ne peut donner à son action d'être « libre de soi indépendamment de Dieu : au « contraire, cette action ne peut être libre qu'a- « vec la même dépendance qui convient essen- « tiellement à son principe. D'où il s'ensuit que « la liberté vient toujours de Dieu comme de sa « cause ; soit qu'on la considère dans son fond, « c'est-à-dire dans le pouvoir de choisir, soit « qu'on la considère dans son exercice et comme « appliquée à tel acte.

« N'importe que notre choix soit une action « véritable que nous faisons : car, par là même, « elle doit encore venir immédiatement de Dieu, qui « étant, comme premier être, cause immédiate « de tout être, comme premier agissant doit être « cause de toute action : tellement qu'il fait en nous « l'agir même, comme il y fait le pouvoir agir. « Et de même que l'être créé ne laisse pas d'être, « pour être d'un autre, c'est-à-dire pour être de « Dieu, au contraire, il est ce qu'il est, à cause « qu'il est de Dieu : il faut entendre de même,

« que l'agir créé ne laisse pas, si on peut parler « de la sorte, d'être un agir, pour être de Dieu ; « au contraire, il est d'autant plus agir, que Dieu « lui donne de l'être. Tant s'en faut donc que « Dieu, en causant l'action de la créature, lui ôte « d'être action, qu'au contraire il le lui donne ; « parce qu'il faut qu'il lui donne tout ce qu'elle « a et tout ce qu'elle est, et plus l'action de « Dieu sera conçue comme immédiate, plus elle « sera conçue comme donnant immédiatement, « et à chaque créature, et à chaque action de la « créature, toutes les propriétés qui leur con- « viennent. Ainsi, loin qu'on puisse dire que « l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté, « au contraire, il faut conclure que notre action « est libre *à priori*, à cause que Dieu la fait être « libre. Que si on attribuait à un autre qu'à notre « auteur de faire en nous notre action, on pourrait « croire qu'il blesserait notre liberté, et romprait « pour ainsi dire, en le remuant, un ressort si « délicat, qu'il n'aurait point fait : mais Dieu n'a « garde de rien ôter à son ouvrage par son « action, puisqu'il y fait, au contraire, tout ce « qui est, jusqu'à la dernière précision ; et qu'il « fait, par conséquent, non seulement notre choix, « mais encore, dans notre choix, la liberté « même.

« Pour mieux entendre ceci, il faut remarquer « que, selon ce qui a été dit, Dieu ne fait pas

« notre action comme une chose détachée de « nous ; mais que, faire notre action, c'est faire « que nous agissions : et faire dans notre action « sa liberté, c'est faire que nous agissions libre- « ment ; et le faire, c'est vouloir que cela soit : car « faire, à Dieu c'est vouloir. Ainsi, pour entendre « que Dieu fait en nous nos volontés libres, il « faut entendre seulement qu'il veut que nous « soyons libres, mais il ne veut pas seulement « que nous soyons libres en puissance, il veut que « nous soyons libres en exercice : il ne veut pas seu- « lement, en général, que nous exercions notre « liberté, mais il veut que nous l'exercions par « tel et tel acte. Car, lui, dont la science et la « volonté sont toujours jusqu'à la dernière pré- « cision des choses, ne se contente pas de vouloir « qu'elles soient en général ; mais il descend à « ce qui s'appelle tel et tel, c'est-à-dire à ce qu'il « y a de plus particulier ; et tout cela est com- « pris dans ses décrets. Ainsi, Dieu veut, dès « l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté « humaine, en tout ce qu'il y a de bon et de « réel. Qu' y a-t-il de plus absurde que de dire « qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il « soit ? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est « parce que Dieu le veut ; et que, comme il « arrive que nous sommes libres par la force du « décret qui veut que nous soyons libres, il « arrive aussi que nous agissons librement en

« tel et tel acte, par la force du même décret, qui « descend à tout ce détail ?

« Ainsi, ce décret divin sauve parfaitement « notre liberté ; car la seule chose qui suit en « nous, en vertu de ce décret, c'est que nous « fassions librement tel et tel acte. Et il n'est pas « nécessaire que Dieu, pour nous rendre con- « forme à son décret, mette autre chose en nous que « notre propre détermination, ou qu'il l'y mette « par autre que par nous. Comme donc il serait « absurde de dire que notre propre détermination « nous ôtât notre liberté, il ne le serait pas « moins de dire que Dieu nous l'ôtât par son « décret : et, comme notre volonté, en se déter- « minant elle-même à choisir une chose plutôt « que l'autre, ne s'ôte pas le pouvoir de choisir « entre les deux, il faut conclure de même que ce dé- « cret de Dieu ne nous l'ôte pas. Car le propre de « Dieu, c'est de vouloir, et, en voulant, de faire dans « chaque chose, dans chaque acte, ce que cette cho- « se et cet acte sera et doit être. Et, comme il ne « répugne pas à notre choix et à notre détermi- « nation de se faire par notre volonté, puisqu'au « contraire telle est sa nature, il ne lui répugne « pas non plus de se faire par la volonté de Dieu, « qui la veut, et la fera être telle qu'elle serait si « elle ne dépendait que de nous. En effet, nous « pouvons dire que Dieu nous fait tels que nous « serions nous-mêmes, si nous pouvions être de

« nous-mêmes ; parce qu'il nous fait dans tous
« les principes, et dans tout l'état de notre être.
« Car, à parler proprement, l'état de notre être,
« c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous
« soyons. Ainsi, il fait être homme, ce qui est
« homme ; et corps, ce qui est corps ; et pensée,
« ce qui est pensée ; et passion, ce qui est passion;
« et action, ce qui est action ; et nécessaire, ce
« qui est nécessaire ; et libre, ce qui est libre ; et
« libre en acte et en exercice, ce qui est libre en
« acte et en exercice : car c'est ainsi qu'il fait
« tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la
« terre, et que dans sa seule volonté suprême est
« la raison *à priori* de tout ce qui est.

« On voit, par cette doctrine, comment toutes
« choses dépendent de Dieu ; c'est qu'il ordonne
« premièrement, et tout vient après : et les créa-
« tures libres ne sont pas exceptées de cette loi :
« les libres n'étant pas en elles une exception de
« la commune dépendance, mais, une différente
« manière d'être rapportée à Dieu. En effet, leur
« liberté est créée, et elles dépendent de Dieu
« même comme libres ; d'où il s'ensuit qu'elles
« en dépendent même dans l'exercice de leur
« liberté. Et il ne suffit pas de dire que l'exer-
« cice de la liberté dépend de Dieu, parce qu'il
« est en son pouvoir de nous l'ôter ; car ce n'est
« pas ainsi que nous entendons que Dieu est
« maître des choses : et nous concevons mal sa

« souveraineté absolue, si nous ne disons qu'il « est le maître de les empêcher d'être, et de les faire « être ; et c'est parce qu'il peut les faire être qu'il « peut aussi les empêcher d'être. Il peut donc égale- « ment, et empêcher d'être, et faire être l'exer- « cice de la liberté ; et il n'a pour cela qu'à le « vouloir. Car, il le faut dire souvent, à Dieu, « faire, c'est vouloir qu'une chose soit ; après « quoi, il n'y a rien à craindre pour nous, dans « l'action toute-puissante de Dieu, puisque son « décret qui fait tout, enfermant notre liberté et « son exercice, si par l'évènement il la détruisait, « il ne serait pas moins contraire à lui-même « qu'à elle.

« Ainsi, concluent les théologiens dont nous « expliquons les sentiments, pour accorder le « décret et l'action toute-puissante de Dieu avec « notre liberté, on n'a pas besoin de lui donner un « concours qui soit prêt à tout, indifféremment, « et qui devienne ce qu'il nous plaira ; encore « moins de lui faire attendre à quoi notre volonté « se portera, pour former ensuite à jeu sûr son « décret sur nos résolutions. Car sans ce faible « ménagement, qui brouille en nous toute l'idée « de première cause, il ne faut que considérer « que la volonté divine, dont la vertu infinie « atteint tout, non seulement dans le fond, mais « dans toutes les manières d'être, s'accorde par « elle-même avec l'effet tout entier, où elle met

« tout ce que nous y concevons, en ordonnant « qu'il sera, avec toutes les propriétés qui lui « conviennent.

« Au reste, le fondement principal de toute « cette doctrine est si certain, que toute l'École « en est d'accord. Car, comme on ne peut poser « qu'il y ait un Dieu, c'est-à-dire une cause pre- « mière et universelle, sans croire en même temps « qu'elle ordonne tout, et qu'elle fait tout immé- « diatement, de là vient qu'on a établi un con- « cours immédiat de Dieu qui atteint en parti- « culier toutes les actions de la créature, même « les plus libres : et le peu de théologiens qui « s'opposent à ce concours sont condamnés de « témérité par tous les autres. Mais, si on em- « brasse ce sentiment pour sauver la notion de « cause première, il la faut donc sauver en tout ; « c'est-à-dire que, dès qu'on nomme la cause « première, il faut la faire partout aller devant, « et si on songe à l'accorder avec son effet, il faut « fonder cet accord sur ce qu'elle est cause, et « cause encore, qui n'agissant pas avec une im- « pétuosité aveugle, ne fait ni plus ni moins « qu'elle veut ; ce qui fait qu'elle ne craint pas de « prévenir son effet en tout et partout ; parce « qu'assurée de sa propre vertu, elle sait qu'ayant « commencé, tout suivra précisément comme « elle l'ordonne, sans qu'elle ait besoin pour cela « de consulter autre chose qu'elle-même.

« Tel est le sentiment de ceux qu'on appelle « Thomistes ; voilà ce que veulent dire les plus « habiles d'entre eux, par ces termes de *prémo-* « *tion* et *prédétermination physique,* qui semblent « si rudes à quelques-uns, mais qui, étant enten- « dus, ont un si bon sens. Car, enfin, ces théo- « logiens conservent dans les actions humaines « l'idée tout entière de la liberté, que nous avons « donnée au commencement : mais ils veulent « que l'exercice de la liberté, ainsi défini, ait « Dieu pour cause première, et qu'il l'opère non « seulement par les attraits qui le précèdent, « mais encore dans ce qu'il y a de plus intime : « ce qui leur paraît d'autant plus nécessaire, « qu'il y a plusieurs actions libres, comme il a « été remarqué, où nous ne sentons aucun plaisir, « ni aucune suavité, ni enfin aucune autre raison « qui nous y porte, que notre seule volonté ; ce « qui ôterait ces actions à la Providence, et « même à la prescience divine, selon les principes « que nous avons établis, si on ne reconnaissait « que Dieu atteint, pour ainsi parler, toute action « de nos volontés, dans son fond, donnant im- « médiatement et intimement à chacune tout ce « qu'elle a d'être (1). »

(1) Traité du libre arbitre, c. VIII.

CHAPITRE IV

La Volonté et les Théories Cartésiennes

CONFUSIONS ET ERREURS DE DESCARTES. — IDÉES FAUSSES DE MALEBRANCHE SUR LA PRÉMOTION PHYSIQUE.

Descartes semble n'avoir pas soupçonné la difficulté que soulève le problème de la liberté, difficulté résolue, selon nous, par la théorie de la prémotion physique.

Pour lui, en effet, aucune preuve n'est nécessaire pour démontrer la liberté, il suffit de constater et d'affirmer le fait, « Il est si évident, dit-il, que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne pas le donner, quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions (1). »

Le philosophe ne peut pas se contenter d'affir-

(1) Les Principes de la Philosophie, Ire partie, § 39.

mer un fait, il doit en rechercher les explications et les causes, et, quand il s'agit d'une des facultés maîtresses, telle que la volonté, le sujet mérite d'être creusé plus avant. Vous affirmez que je suis libre; mais, si je le nie, quelles preuves me donnerez-vous pour me convaincre, puisque vous avouez que les preuves sont inutiles? Ne me dites pas qu'il est des choses dont il n'est pas permis de douter, car vous m'avez appris à douter de faits au moins aussi clairs que celui de la liberté.

Saint Thomas d'Aquin, lui aussi, invoque le témoignage de la conscience en faveur de la liberté, mais il ne se croit pas dispensé pour cela de l'examiner de plus près.

Ne nous étonnons pas maintenant si Descartes commet au sujet de la volonté quelques erreurs faciles à relever.

D'abord il confond ses actes avec ceux de l'intelligence : Assurer, nier, douter, sont, dit-il, des façons différentes de vouloir ([1]). Cela n'est pas exact. Vouloir nier ou douter, est certainement un acte de volonté, mais nier ou douter simplement est un acte d'intelligence. Cette remarque a son importance, car nous verrons bientôt que Descartes confond aussi le jugement avec l'acquiescement de la volonté à la chose jugée.

(1) Ibid., § 32.

Le même défaut d'analyse psychologique et de précision se rencontre trop souvent dans les ouvrages de Descartes. Quand, par exemple, il compare l'intelligence avec la volonté, il dit que l'objet de l'intelligence est fort restreint, tandis que celui de la volonté est presque infini. Nous avons de la peine à comprendre cette doctrine, car, pour peu qu'on y regarde de près, on voit que l'objet de l'intelligence est au moins aussi étendu que celui de la volonté. L'objet de l'intelligence est, en effet, l'être considéré *sub ratione veri*, et celui de la volonté, c'est l'être *sub ratione boni* ; sous deux aspects divers, l'objet est le même et, de plus, la volonté ne tend vers son objet que lorsqu'il a été éclairé par l'intelligence; si l'objet reste dans l'ombre, il n'a aucune action sur la volonté. Pourquoi donc Descartes dit-il que « l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et que sa connaissance est toujours fort limitée, au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie (1)? » Nous ne voyons pas que le cercle de l'activité intellectuelle soit aussi restreint que Descartes veut bien le dire. Quel est donc ce peu d'objets qui se présentent à l'entendement ? L'entendement n'est-il pas, au contraire, illimité, puisqu'il est susceptible de comprendre *tout ce qui est*, car

(1) Ibid., § 35.

il suffit qu'une chose soit, pour qu'elle puisse devenir l'objet de l'entendement.

L'assertion de Descartes est d'autant plus étrange qu'il fait de la connaissance innée de Dieu un des principes fondamentaux de sa philosophie. Dieu est-il donc si peu de chose ? En serrant de plus près cette théorie cartésienne, on arrive à une conclusion diamétralement opposée à celle de Descartes. On peut, en effet, connaître une chose sans la vouloir, tandis qu'on ne peut pas la vouloir sans la connaître : l'objet de l'entendement est donc plus étendu que celui de la volonté. La raison que donne Descartes pour appuyer sa théorie ne vaut pas mieux que la théorie elle-même. L'objet de la volonté est plus étendu que celui de l'intelligence « parce que, dit-il, nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette *immense* qui est Dieu, à quoi la nôtre puisse aussi s'étendre. » Pourquoi ne pas en dire autant de l'intelligence ? Et, d'ailleurs, les expressions même dont se sert Descartes prouvent la fausseté de sa théorie. Puisque nous *n'apercevons* rien à quoi la volonté ne puisse s'étendre, il faut donc apercevoir pour vouloir ; d'où il suit que l'objet de l'intelligence est au moins aussi étendu que celui de la volonté.

Quand nous traitions, au chapitre précédent, de la part d'indifférence qui entre dans la notion

d'un acte libre, nous avons soigneusement distingué entre l'indifférence quant à l'objet et l'indifférence quant à l'acte. Il est essentiel à la liberté que la volonté soit indifférente relativement à son objet (1), mais il n'en est pas de même de son acte. Si je restais toujours indifférent en face de l'acte de vouloir ou de ne pas vouloir, je ne voudrais jamais. Sur ce sujet comme sur bien d'autres la théorie de Descartes manque de précision.

Il admet deux sortes d'indifférences : La première consiste « à se pouvoir déterminer aux choses auxquelles nous sommes tout à fait indifférents (2), » c'est pour lui le plus bas degré de la liberté. Il ne nous dit pas comment nous pouvons nous déterminer à une chose pour laquelle nous sommes tout à fait indifférents : il nous semble difficile, en effet, d'expliquer comment une détermination sortira de cette indifférence absolue, car avec cette indifférence nous ne nous déterminons pas.

La seconde est « cette faculté positive que nous avons de nous déterminer à l'un ou à l'autre des deux contraires, c'est-à-dire à poursuivre ou à fuir, à affirmer ou à nier une même chose (3). »

(1) Pourvu que cet objet ne soit pas *universaliter bonum secundum omnem considerationem*. Ia 2æ, q. x, a. 2.

(2) Lettre au P. Mersenne, VIe v., p. 134, éd. de M. Cousin.

(3) Ibid.

Elle ressemble beaucoup à la première, puisqu'elle est cet état dans lequel la volonté « se détermine à ces sortes d'actions où elle n'est point emportée par le poids d'aucune raison vers un côté plutôt que vers un autre (1). » On n'est pas fort éloigné de l'indifférence dont parlait Descartes tout à l'heure, quand on n'a aucune raison pour se déterminer d'un côté plutôt que d'un autre, et, dans ce cas, quel peut être le motif de la détermination ?

Quoi qu'il en soit, la volonté doit, selon Descartes, être dans cette seconde indifférence avant l'émission de son acte; mais il ne dit pas s'il s'agit de l'acte lui-même, ou bien de l'acte par rapport à l'objet. Et cependant, quand on traite de l'indifférence de la volonté, cette distinction est d'une importance capitale.

Mais ce qui est plus grave, c'est que Descartes considère la possibilité de faire le mal comme un des signes de la grandeur de la liberté. « La grandeur de la liberté consiste, dit-il, ou dans la grande facilité que l'on a à se déterminer, ou dans le grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, encore que nous connaissions le meilleur. »

Nous avons la puissance de faire le mal, cela n'est que trop vrai; mais est-ce le signe de la

(1) Ibid.

grandeur de la liberté ? Pourquoi ne pas dire alors que la possibilité de tomber dans l'erreur est la marque de la grandeur de l'intelligence et qu'une intelligence infaillible, comme celle de Dieu, est réduite à envier la condition d'un esprit plongé dans les ténèbres de l'erreur ? Toute défaillance est un signe de faiblesse, et si faire le mal est le signe de la grandeur de la liberté, il faut en conclure que la liberté grandit en raison du mal accompli, qu'elle s'élève à mesure que les crimes se multiplient, et que chaque honte nouvelle augmente l'éclat de son auréole. Descartes a-t-il prévu les conséquences de son principe ? Il a confondu l'abus de la liberté avec son usage légitime ; cette confusion ne porte plus seulement sur un problème de psychologie spéculative; comme celle que nous venons de signaler, elle ruine l'édifice de la philosophie morale et elle fausse la notion de la liberté.

Comme Descartes, Malebranche croit que la voie la plus sûre pour démontrer la liberté, c'est d'écouter le témoignage de la conscience. « Il n'y a, dit-il, que le sentiment intérieur qui nous apprenne que nous sommes ce que nous sommes. C'est donc ce sentiment qu'il faut consulter pour nous convaincre que nous sommes libres (1). »

Si ce principe est vrai, la connaissance de

(1) De la Recherche de la Vérité, 1er éclaircissement.

l'âme n'est que le sentiment des phénomènes psychologiques et toute étude ultérieure est vaine et dangereuse, surtout quand il s'agit du problème de la liberté. Elle est vaine, car, dit encore Malebranche, « c'est en vain que nous faisons effort pour découvrir ce qui est en nous, qui termine l'action que Dieu nous imprime. » Elle est dangereuse, parce que « si au lieu d'écouter notre sentiment intérieur, nous faisons attention à des raisons abstraites et qui nous détournent de penser à nous, peut-être que nous perdant nous-mêmes de vue, nous oublierons ce que nous sommes, et que voulant accorder à la science de Dieu le pouvoir absolu qu'il a sur nos volontés, nous douterons que nous soyons libres et nous tomberons dans une erreur qui renverse tous les principes de la religion et de la morale [1]. »

Nous devons donc renoncer à expliquer le fait attesté par le sentiment intérieur, nous n'en trouverons jamais les raisons, et si nous sommes assez téméraires pour les chercher, nous nous exposons à douter de notre liberté.

Cependant il serait intéressant de savoir jusqu'où va « l'action que Dieu nous imprime, » et si le pouvoir qu'il a sur nos volontés peut s'allier avec la liberté. La prémotion physique résout ce double problème; mais Malebranche n'en veut à

(1) De la Recherche de la Vérité, ibid.

aucun prix, il a même composé un ouvrage tout exprès pour en faire ressortir les inconvénients.

On pourrait croire, à en juger par certaines expressions qui reviennent souvent dans ses ouvrages, que Malebranche n'est pas éloigné de la théorie thomiste. Quand il dit, par exemple, que Dieu produit et conserve en nous tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les déterminations particulières du mouvement de notre âme (1), il n'y a pas loin de là à préciser la mesure dans laquelle Dieu produit la détermination et à ajouter : Dieu fait cesser les hésitations de la volonté et la fait passer de la puissance à l'acte de vouloir. Mais, tout au contraire, Malebranche repousse la thèse de la prémotion physique, parce qu'on n'en a pas le sentiment, parce qu'elle détruit la liberté, parce qu'elle rend Dieu responsable du péché.

« On ne connaît point et on ne sent point la prémotion physique qu'admettent les thomistes, dit Malebranche (2). On n'y pense seulement pas, lorsqu'on consent au vrai ou au faux bien. » S'il est permis de nier tous les phénomènes *que l'on ne sent pas*, on pourra nier le mouvement du cœur et la circulation du sang, et Malebranche a-t-il donc oublié qu'il a dit ailleurs : « Nous ne

(1) De la Recherche de la Vérité, ibid.

(2) Réflexions sur la prémotion physique, § 3.

sentons pas en nous ce qui est naturel, ordinaire et toujours de même, comme nous ne sentons point la chaleur et le battement de notre cœur [1]. » La prémotion physique est naturelle, ordinaire et toujours la même, il n'est donc pas étonnant que nous *ne la sentions pas*.

Dire que la prémotion physique ne détruit pas la liberté, c'est, d'après Malebranche, soutenir qu'une boule de cire peut être à la fois cubique et ronde, la contradiction est la même [2]. Il ne suffit pas d'affirmer la contradiction, il faut la démontrer, et nous avons vu dans le chapitre précédent qu'aucune tentative n'a réussi.

Enfin la thèse thomiste rend Dieu auteur du péché; qu'on ne dise pas que le péché n'est rien, car Malebranche réplique immédiatement : « Si le péché n'est rien, la prémotion physique n'est point nécessaire pour le produire ; on n'a besoin de rien pour ne rien faire. » Malebranche avait une notion plus exacte du péché, quand il écrivait : « Comme disent presque tous les théologiens, tout ce qu'il y a de physique, d'acte ou de mouvement dans le péché vient de Dieu. » Les partisans de la prémotion physique sont du même avis que *presque tous les théologiens*, y compris Malebranche, car ils disent que le péché

(1) Recherche de la Vérité, 1er éclaircissement.
(2) Réflexions sur la Prémotion physique.

étant un acte auquel il manque quelque chose pour être bon, Dieu est cause de ce qu'il y a de physique dans l'acte et que ce qui manque doit être imputé à la créature. Si c'est là rendre Dieu responsable du péché, l'accusation tombe sur presque tous les théologiens, sans en excepter Malebranche lui-même.

Livre Quatrième.

DE L'INTELLIGENCE

CHAPITRE Ier.

Nature de la Lumière intellectuelle.

PASSIVITÉ ET ACTIVITÉ DE L'INTELLIGENCE. — L'INTELLECT AGENT N'EST PAS UNE LUMIÈRE SUPÉRIEURE A L'HOMME ET SÉPARÉE, IL EST UNE PUISSANCE INHÉRENTE ET PERSONNELLE.

Nous faisons graviter les questions philosophiques que nous nous sommes proposé d'étudier autour d'un point central : *la Vérité.*

Après l'avoir considérée en elle-même et d'une manière abstraite, nous avons assigné aux vérités éternelles leur rôle dans les opérations intellectuelles ; nous sommes descendus ensuite sur le terrain de la psychologie et nous avons abordé les problèmes de l'âme. L'âme possède une faculté qui la met en possession de la vérité :

cette faculté, l'intelligence, va être maintenant l'objet de nos méditations.

L'intelligence est ce qu'il y a de plus grand, de plus noble, de plus élevé en nous, elle est le caractère distinctif de notre race [1]. Grâce à elle, l'âme humaine prend son vol et se berce dans les sphères infinies du monde intelligible, elle promène son regard sur l'innombrable variété des êtres, depuis l'atome jusqu'à Dieu, et, inondée de lumière, elle voit s'élargir toujours devant elle les horizons sans limites où se déploie son activité.

Quelle est donc la nature intime de cette faculté, qui occupe comme le sommet de l'âme humaine et qui met sur notre front une couronne d'une impérissable beauté ?

Après avoir rappelé que l'intelligence est, comme toutes les autres facultés, distincte de l'essence de l'âme, saint Thomas d'Aquin dit qu'elle est une puissance passive et active à la fois [2]. Elle est passive, parce qu'elle reçoit l'empreinte des choses extérieures; elle est active, parce qu'elle s'empare de l'image pour en extraire l'idée.

Remarquons, avant d'entrer dans l'exposé de cette thèse, que saint Thomas distingue entre

(1) Contr. Gent., l. II, c. LX.

(2) I p., q. LXXIX, art. 1 et 2.

l'intellect et l'intelligence. Le mot intellect signifie la simple puissance et le mot intelligence désigne la puissance en acte (1).

L'intelligence est donc passive et active.

Pour comprendre la passivité de l'intelligence, il faut savoir qu'être passif s'entend de trois manières.

La passivité proprement dite est l'état d'un être que l'on prive d'une chose que réclame sa nature ou son inclination : un malade, par exemple, est passif, parce que son inclination le porte à désirer la santé dont la privation le fait souffrir.

Dans un sens moins rigoureux, on entend par passivité toute altération ou changement qui affecte un sujet, que le changement soit contraire ou conforme à l'inclination de sa nature.

En troisième lieu, prise dans son acception la plus générale, la passivité désigne l'état d'un être qui, étant en puissance, reçoit d'ailleurs ce qui doit l'actualiser, c'est-à-dire le faire passer de la puissance à l'acte. C'est dans ce dernier sens que notre intelligence est passive, elle est en puissance d'abord et en acte ensuite, elle est donc passive.

Pour nous en convaincre, considérons l'opération première de l'intelligence ; elle a pour objet

(1) Ibid., art. 10.

l'être en général, car nous ne pouvons concevoir que ce qui est. Mais, avant de saisir tel être en particulier, nous concevons la notion générale d'être, et, par conséquent, l'objet premier de nos conceptions est l'être : *Primo in conceptione intellectus cadit ens... ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile* (1). Quand donc nous voulons savoir si, dans sa nature intime et ses replis les plus cachés, l'intelligence est en acte ou en puissance, étudions ces rapports premiers avec l'être en général.

Or il y a une intelligence qui renferme la perfection totale de l'être, une intelligence dont l'œil toujours ouvert scrute l'universalité des êtres qui sont virtuellement en elle, comme tout effet est dans sa cause première: c'est l'intelligence divine, qui est l'essence même de Dieu; elle n'est jamais en puissance, elle est toujours en acte, elle est acte pur. Aucune intelligence créée ne peut être, à ce point, en acte relativement à l'être universel : elle serait infinie ; toute intelligence créée est en puissance sous ce rapport.

L'intelligence angélique, à cause de sa proximité avec la raison suprême, est toujours en acte relativement aux objets de sa connaissance; mais l'intelligence humaine, plus humble et à une distance infinie de l'intelligence première, est en

(1) I p., q. v, a. 2.

puissance par rapport à ce qu'elle est capable de comprendre, *respectu intelligibilium*. Elle est à l'origine *une table rase sur laquelle rien n'est écrit;* mais elle a la puissance d'immatérialiser et de rendre intelligibles les données fournies par les sens. Comme sur une cire molle qui reçoit une empreinte, les objets extérieurs laissent leur impression sur l'intelligence : elle est donc passive; mais, en même temps, elle est douée d'une activité capable de rendre intelligibles les matériaux fournis par la sensation : c'est le rôle de l'*intellect agent*.

On doit admettre l'intervention nécessaire de l'intellect agent, dit saint Thomas [1]. L'intellect passif [2], en effet, étant en puissance par rapport aux intelligibles (c'est-à-dire ne les possédant pas au moment de sa création), il faut que ces intelligibles agissent sur lui; sans cela, comment pourra-t-il les acquérir ? Or l'intelligible, objet propre de l'intellect passif, n'existe pas en tant qu'intelligible. Nous concevons, en effet, l'universel, nous avons l'idée générale d'homme, d'arbre, de maison, etc. ; cet universel n'est pas dans la nature, il faut donc qu'il soit formé par l'intellect

(1) De Anima, q. I, a. 4.

(2) On l'appelle aussi intellect possible, parce que, étant à son origine privé des espèces intelligibles, il peut les acquérir.

lui-même. Cette formation sera-t-elle l'œuvre de l'intellect considéré comme passif? Non, car à ce point de vue l'intellect est en puissance par rapport à l'intelligible, qu'il doit recevoir tout formé. On doit donc reconnaître que la formation de l'intelligible appartient à l'intellect en tant qu'actif; or c'est précisément cette puissance de formation de l'intelligible que saint Thomas et les scolastiques appellent : *Intellect agent*.

Il forme l'intelligible en l'abstrayant des conditions matérielles qui sont le principe de l'individuation. Cette opération est possible, parce que les conditions matérielles dans lesquelles une nature est placée n'entrent pas dans une essence. Qu'un homme soit grand ou petit, fort ou faible, qu'il soit ici ou là, peu importe ; ces conditions ne font pas partie de son essence, je puis donc les en séparer et considérer l'essence, nature universelle, comme ayant une unité propre.

Si, comme le voulaient les Platoniciens, les universaux existaient dans la nature, il n'y aurait aucune nécessité de faire intervenir l'intellect agent, car dans cette hypothèse l'intelligible agirait directement et par lui-même sur l'intellect possible ; mais quiconque repousse la thèse de Platon doit chercher une autre explication, et c'est ainsi qu'Aristote a été conduit à nous donner la théorie de l'intellect agent.

Il y a sans doute des substances intelligibles par elles-mêmes : ce sont les êtres immatériels ; mais l'intellect possible ne les connaît qu'imparfaitement en s'en faisant une idée lointaine par les notions qu'il extrait des choses matérielles et sensibles.

L'existence de l'intellect agent est indéniable, n'avons-nous pas les idées universelles d'homme, d'arbre, de fleuve, de maison? D'où viennent-elles? Elles sont ou acquises ou innées. Si elles ne sont pas innées (nous prouverons plus tard que nous n'avons aucune idée innée) (1), elles sont donc acquises ; or elles ne peuvent l'être qu'au moyen de l'intellect agent ; donc le fait des idées universelles atteste la présence de l'intellect agent.

Qu'on ne dise pas que l'immatérialité de l'intellect possible rend inutile l'intellect agent, sous le prétexte que tout ce qui est reçu dans l'intellect possible est intelligible par le fait même de son immatérialité ; car saint Thomas répond avec raison : La nature de l'intellect possible change sans doute le mode d'être de la chose reçue ; mais son immatérialité ne peut pas en changer le genre ; or une idée particulière et une idée universelle sont d'un genre différent ; par conséquent l'intellect possible ne suffit pas pour faire

(1) Voir l. VI.

d'une idée particulière une idée universelle [1].

Nous arrivons maintenant à cette question célèbre si ardemment discutée par les philosophes. Quelle est la nature de l'intellect agent ? C'est une lumière qui éclaire les sphères intelligibles; mais cette lumière est-elle inhérente et personnelle à l'âme humaine au même titre que toutes les autres facultés, ou bien est-elle un rayon direct de la lumière infinie de Dieu ? La raison humaine a-t-elle en elle-même tout ce qui lui est nécessaire pour la contemplation de la vérité, ou bien ne voit-elle que dans la raison divine et par la lumière de Dieu ? Partout et toujours saint Thomas d'Aquin se déclare en faveur de la première opinion.

Le rôle de l'intellect possible est de recevoir les intelligibles, dit-il [2], et le rôle de l'intellect agent est de les abstraire pour les rendre intelligibles, or nous avons conscience et nous expérimentons que cette double opération *se passe en nous*. C'est nous qui recevons les intelligibles et qui les séparons de leurs conditions individuantes. Or, quand on a constaté une opération,

(1) L'intellect possible et l'intellect agent ne sont pas deux puissances intellectuelles; ils sont deux opérations d'une seule et même faculté. De Anima, c. I, a. 4, ad. 8.

(2) Ibid., a. 5.

il faut nécessairement admettre dans l'agent un principe formel en vertu duquel il a opéré. Si ce principe fait défaut, d'où vient l'acte ? Il ne peut pas avoir pour cause une substance séparée, car un être ne peut agir qu'en vertu d'un principe formel intrinsèque; il faut donc de toute nécessité reconnaître en nous un principe formel qui reçoit les intelligibles et un autre qui les abstrait : ces deux principes sont l'intellect possible et l'intellect agent, et ils sont l'un et l'autre *en nous.*

Saint Thomas d'Aquin explique ensuite comment on concilie la présence dans la même âme de ces deux intellects, dont l'un en puissance et l'autre en acte, car ce n'est pas sous le même rapport qu'ils sont l'un en puissance et l'autre en acte, et il conclut en disant qu'on est forcé d'admettre la présence, dans l'âme, d'une puissance immatérielle et abstractive, c'est-à-dire de l'intellect agent. C'est, ajoute-t-il, une activité participée d'une substance supérieure, c'est-à-dire de Dieu.

Mais dans quel sens saint Thomas entend-il cette participation ? Evidemment dans celui-ci : c'est que l'intellect agent vient de Dieu, comme tout ce qui est en nous, qu'il est une participation de la lumière divine, comme notre être est une participation (analogice) de l'être de Dieu, et que de même que notre être est distinct et séparé de

l'être divin, de même notre lumière intellectuelle est distincte et séparée de la lumière divine. C'est du reste ce qu'il exprime en termes formels: *Deus hujus modi lumen animæ infundit* (1). Dieu nous donne cette lumière comme il nous a tout donné.

D'après saint Thomas, l'intellect agent est donc une lumière absolument personnelle à l'homme.

Il expose une doctrine semblable dans la Somme théologique (2).

Au-dessus de l'intelligence humaine, dit-il, il y a une intelligence supérieure qui donne à l'âme la puissance d'émettre l'acte intellectuel, car ce qui est mobile et imparfait suppose toujours l'immobile et le parfait. Au point de vue intellectuel, l'âme humaine est imparfaite de quatre manières : 1° Elle n'est intelligente que par une partie d'elle-même ; 2° elle n'arrive à la vérité que par une voie détournée, celle du raisonnement; 3° elle ne comprend pas tout ; 4° enfin, dans les choses qu'elle comprend, elle passe de la puissance à l'acte. Il faut donc qu'il y ait au-dessus d'elle une intelligence supérieure qui l'aide à émettre son acte.

Certains philosophes ont cru que cette intel-

(1) Ibid., ad. 6.
(2) I p., q. LXXIX, a. 4.

ligence supérieure et séparée n'était autre que ce que nous appelons l'intellect agent et qu'elle remplissait les fonctions que nous lui avons attribuées.

Mais l'existence de cette intelligence séparée ne nous dispense pas de reconnaître dans l'âme même une force intellectuelle propre en vertu de laquelle l'âme forme l'acte intellectuel. Toute cause seconde, soumise à l'action d'une cause plus haute, est néanmoins douée d'une activité spéciale qui lui est propre. Le blé ne germe sans doute que sous l'action de la terre et du soleil, mais il n'est pas moins vrai qu'il possède en lui une puissance germinative; il en est de même et à plus forte raison des êtres supérieurs. Or parmi les créatures de ce monde, la plus parfaite est l'âme humaine ; il faut donc reconnaître en elle une puissance dérivée d'une intelligence supérieure, puissance qui lui donne la faculté d'illuminer les données sensibles. C'est, du reste, un fait d'expérience. Nous avons conscience du travail d'abstraction dont le résultat est de former l'intelligible; il faut donc que le principe soit en nous, car aucune action ne peut être attribuée à un agent s'il n'en a en lui le principe formel.

L'intelligence supérieure dont nous parlons ici est Dieu, créateur de l'âme, et c'est de lui que découle dans l'âme une lumière intellectuelle participée.

Ajoutons à ces témoignages quelques considérations puisées dans la Somme contre les Gentils [1].

Si l'intellect agent est une lumière séparée de l'âme, son action sera continuelle, ou, si elle est interrompue, ce ne sera pas en vertu de notre libre arbitre. Il faut donc de deux choses l'une : ou que nous comprenions toujours, ou qu'il ne soit pas en notre pouvoir d'émettre ou d'arrêter l'acte intellectuel. Or ces deux hypothèses sont inadmissibles, car nous savons que l'acte intellectuel n'est pas continu, et, d'autre part, nous n'ignorons pas qu'il dépend de nous de l'interrompre un moment pour le reprendre ensuite. Plus loin, le saint Docteur ajoute : Si l'intellect agent est une substance séparée, elle est évidemment supérieure à l'homme ; or un acte que l'homme ne peut former que par la vertu d'une substance surnaturelle est un acte surnaturel, comme le miracle ou la prophétie ; il faudra donc conclure que l'opération intellectuelle n'est pas naturelle à l'homme et qu'on a tort de le définir : un être intelligent ou raisonnable.

Telle est la doctrine constante de saint Thomas d'Aquin. Au dessus de l'intelligence humaine

1) L. II, c. LXXVI.

il y a l'intelligence divine. La lumière intellectuelle est une participation de la lumière de Dieu, comme tout ce qui est en nous ; mais elle est aussi une faculté absolument personnelle et inhérente au même titre que toutes les autres puissances de l'âme.

CHAPITRE II

Saint Thomas d'Aquin et les Ontologistes (1).

QUELQUES FAUSSES INTERPRÉTATIONS DE TEXTES DE SAINT THOMAS SUR LA NATURE DE L'INTELLECT AGENT.

Les textes que nous venons d'étudier prouvent avec évidence, selon nous, que, dans le système de saint Thomas d'Aquin, la lumière intellectuelle est quelque chose de créé, de subjectif et de personnel ; mais pour certains philo-

(1) Descartes n'a pas même essayé l'analyse que nous avons faite au chapitre précédent. Quant à la thèse de Malebranche, elle se rattache plus directement au problème de l'origine des idées.

sophes, elle est incréée, objective, elle est, en un mot, la lumière même de Dieu (1).

Cette théorie semble de prime abord relever singulièrement la dignité de l'intelligence humaine. Peut-on, en effet, en avoir une plus grande idée que d'en faire un reflet direct de l'intelligence divine, et de mettre à la place d'une lumière créée et finie la lumière incréée et infinie de Dieu ?

Cependant, quand on y regarde de près, on voit que, sous le prétexte d'exalter outre mesure la raison de l'homme, l'ontologisme met en question son existence même, car elle n'est plus alors qu'une ombre dont Dieu sera la réalité, sa personnalité disparaît dans l'abîme de la lumière divine. Si le principe en vertu duquel *je connais* ne m'est pas intrinsèque et personnel, l'acte qui en découle ne m'appartient pas, et il faut l'attribuer à la lumière qui le cause, c'est-à-dire à Dieu; on m'enlève, par conséquent, mon privilège de créature raisonnable, comme le dit très bien saint Thomas.

Mais le saint Docteur a-t-il toujours été fidèle à la doctrine que nous avons exposée dans le chapitre précédent, et les Ontologistes n'ont-ils pas le droit de mettre leurs brillantes rêveries à

(1) Voir Son Em. le Cardinal Zigliara : De la lumière intellectuelle, IIe vol., c. v.

l'abri de son grand nom ? « Entraîné par le christianisme et par saint Augustin, ne tombe-t-il pas quelquefois dans un Platonisme exagéré, qui n'est pas celui de Platon, mais celui des Alexandrins (1) ? » Est-il vrai « que ses principes sur la connaissance humaine sont difficiles à saisir et à concilier entre eux... que la conciliation tentée par le saint Docteur n'a pas réussi, qu'il a reçu d'Aristote et de son école un principe insuffisant pour expliquer l'intelligence humaine..., et que, lorsqu'il invoque la lumière de l'infinie raison, manifestée à notre raison bornée, il parle souvent un langage que saint Augustin aurait avoué, mais que, conservant toujours le principe péripatéticien, il ne paraît plus d'accord avec lui-même (2). »

L'accusation est grave, mais, nous en sommes convaincu, elle n'est pas justifiée.

Elle repose premièrement sur une donnée fausse, à savoir que le principe péripatéticien, *nihil est in intellectu..*,est impuissant à expliquer les phénomènes de la connaissance humaine, et secondement sur les textes mal compris, parce qu'on les sépare de l'ensemble de la doctrine et qu'on ne les cite pas toujours avec une rigoureuse

(1) Cousin, du Vrai, du Bien et du Beau, IVe leçon, 13e éd.

(2) Monseigneur Maret, Philosophie et Religion, Ve leçon.

exactitude. Nous prouverons plus tard que le principe péripatéticien est suffisant; nous allons discuter dans ce chapitre les interprétations fausses de l'ontologisme.

De toutes les thèses thomistes, il n'en est peut-être pas qui prête plus à une interprétation erronée que l'article 5 de la question LXXXIV de la Ire partie de la Somme.

Saint Thomas se demande si l'intelligence connaît les choses immatérielles dans les raisons éternelles.

La question est, comme toujours, clairement posée : voici la réponse du saint Docteur.

Saint Augustin, imbu des théories Platoniciennes, *qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat*, a pris d'elles ce qu'il a pu faire accorder avec notre foi et il a corrigé ce qui lui était contraire. Or Platon a enseigné que les formes des choses, indépendantes de la matière, subsistent en elles-mêmes, il leur donne le nom d'*idées*. C'est par une communication intime avec les *idées* que s'opère, selon Platon, le phénomène de la connaissance intellectuelle. Mais cette doctrine étant contraire à la foi, saint Augustin enseigne que l'âme humaine connaît toutes choses dans les formes éternelles de l'intelligence divine. Lors donc que l'on demande si l'âme

(1) Voir le P. Gratry, Logique, 1er vol. : Certitude.

connaît tout dans les raisons éternelles, il faut bien remarquer qu'une chose peut être connue dans une autre de deux manières : directement ou indirectement.

La connaissance est directe lorsque, dans un objet connu, je vois l'objet représenté, comme, par exemple, une image dans un miroir. Ce mode de connaissance n'est pas celui de l'exil : il est réservé à la vision de la patrie, où les élus voient Dieu et toutes choses en lui.

La connaissance est indirecte, quand on voit un objet dans le principe,dans la cause qui le fait connaître, comme, par exemple, si je dis que je vois dans le soleil tout ce que j'aperçois à sa lumière. La question étant ainsi posée, on doit admettre que l'âme connaît tout dans les raisons éternelles,dont la lumière nous est communiquée; nous connaissons par elle comme nous voyons les objets dans les rayons du soleil.

Telle est la première partie de cet article que citent certains auteurs, pour prouver que saint Thomas est entraîné vers le Platonisme par saint Augustin et qu'il est infidèle à ses propres principes.

Cette conclusion n'est pas légitime, et il est facile de s'en convaincre par la discussion des textes qui vont suivre

La lumière intellectuelle, dont parle saint Thomas, n'est que notre raison elle-même ; elle

est donc, par conséquent, créée et finie. D'un autre côté, il n'est pas moins évident que cette lumière est une *certaine participation* de la lumière infinie, absolument comme notre être tout entier est une *certaine participation* (analogice) de l'être suprême. Notre raison est gouvernée par des lois qu'elle ne peut enfreindre sans abdiquer. Elle doit, par exemple, accepter le principe de contradiction, recevoir comme évidentes les vérités qui s'imposent fatalement ; or ce sont précisément ces lois, ces vérités, qui sont à la fois et les raisons éternelles et la condition *sine qua non* de la rigueur de nos opérations intellectuelles. Quand donc notre intelligence agit, elle marche à la lumière de ces vérités nécessaires, d'où découlent les principes de toutes nos connaissances.

C'est dans ce sens que saint Thomas comprend l'illumination de l'intelligence par les vérités éternelles et notre participation à la lumière increéée ; mais son génie est trop sûr pour voir dans cette participation une communication directe et immédiate avec la divinité, dans le sens où l'entend l'école Cartésienne.

Le reproche d'inconséquence adressé à saint Thomas part d'un principe faux. Saint Thomas n'admet d'autre théorie de la connaissance humaine que celle d'Aristote formulée dans cet axiome célèbre : *Nihil est in intellectu quod non*

prius fuerit in sensu. Or, disent les adversaires, ce principe ne nous donne pas les vérités nécessaires, immuables et éternelles, car on ne peut pas les puiser dans le contingent, le sensible, le fini ; donc pour en rendre raison on est obligé de recourir au système Platonicien, et c'est ce qui constitue un véritable dualisme dans la philosophie thomiste.

Pour que l'argument fût concluant, il faudrait prouver la mineure ; or nous montrerons, dans les chapitres de l'origine des idées, que l'on peut parfaitement tirer les vérités nécessaires et éternelles du contingent et du sensible : nous aurons ainsi prouvé que la philosophie thomiste ne se dément jamais. Du reste, pour se convaincre à quel point saint Thomas est éloigné de la théorie Platonicienne, il suffit de continuer la lecture de cet article cinquième.

La lumière naturelle qui est en nous, dit-il, ne suffit pas pour nous faire parvenir à la connaissance des choses, il faut, en outre, de toute nécessité, les espèces intelligibles qui nous sont fournies par les objets eux-mêmes ; la participation aux vérités éternelles ne suffit donc pas pour acquérir la science, comme le prétendent les Platoniciens. Aussi saint Augustin dit (in 4o de Trinit., c. XVI) : Parce que certains philosophes ont prouvé, par des arguments irréfutables, que toutes les choses temporelles se font par les

raisons éternelles, prétendent-ils pour cela connaître, dans ces mêmes raisons éternelles, les animaux et les plantes ? Ne demandent-ils pas ces diverses connaissances à l'histoire des temps et des lieux ?

Ces paroles prouvent, continue saint Thomas, que saint Augustin n'a pas cru qu'on voit toutes choses dans les raisons éternelles aperçues directement. Il est plus explicite encore dans son livre des 83 questions, où il réserve ce mode de connaissance pour les âmes saintes et pures, c'est-à-dire, conclut saint Thomas, pour les âmes des Bienheureux.

Il n'est donc plus permis d'en douter, saint Thomas réserve pour la patrie, et la vision des vérités éternelles, et la connaissance de toute chose en elles ; quand il parle de nos communications avec la lumière increéée, il veut dire simplement que ces mêmes vérités éternelles qui sont en Dieu sont aussi dans notre intelligence, comme les lois fondamentales de la raison. Ainsi cette vérité : Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas, est éternellement en Dieu et devient, quand nous en prenons conscience, une de nos plus vives lumières intellectuelles [1].

(1) Le cardinal Cajetan précise fort bien la question en distinguant la vision *objective et causaliter*. La première est la vision de la patrie, la seconde est celle de l'exil.

Lisons encore l'article 4e, q. LXXIX : il confirme la doctrine que nous venons d'exposer.

Plus haut que l'intelligence humaine, il faut admettre une intelligence supérieure, qui donne à l'âme ses facultés intellectuelles, car ce qui est mobile et imparfait suppose toujours l'immobile et le parfait. L'existence de cette raison supérieure ne doit pas nous empêcher de reconnaître, dans notre âme, une faculté participée, il est vrai, mais très réelle, à l'aide de laquelle l'âme engendre toutes ses opérations intellectuelles. De même que dans tous les autres êtres il y a, outre les causes qui les produisent et les lois qui les régissent, une action individuelle et personnelle ; de même, il y a dans l'âme humaine une faculté et des actes qui en proviennent sous l'impulsion de la cause supérieure.

L'existence de cette faculté est un fait de conscience, car nous sentons que c'est en vertu d'un principe personnel et inhérent que nous produisons les phénomènes intellectuels.

Si on nous demande quelle est cette intelligence supérieure d'où la nôtre dérive et reçoit son impulsion, nous répondrons que c'est l'intelligence divine, *ab ipso Deo anima humana lumen intellectuale participat*.

Que faut-il conclure de cette thèse de saint Thomas? 1° Que le saint Docteur constate l'existence de l'intelligence divine ; 2° que notre

intelligence est une participation et une image de la raison de Dieu, c'est-à-dire que nous avons une intelligence participée, comme, du reste, tout ce qui est en nous ; 3° enfin que notre raison reçoit de la raison divine l'impulsion que la cause première imprime à toute cause seconde, et c'est ce qu'il est dit très clairement dans la réponse *ad primum*.

Mais tirer de ces textes la théorie Cartésienne de la connaissance de Dieu, et, dans une certaine mesure, les visions de Malebranche, c'est évidemment donner une interprétation fausse et méconnaître l'ensemble de la philosophie du saint Docteur.

« Qu'est-ce que la raison ? se demande le P. Gratry.

«... Notre réponse est celle de saint Thomas d'Aquin : « La raison naturelle de l'homme n'est « autre chose que le reflet de la clarté divine « dans l'âme. »

« Mais cette définition de saint Thomas est en « même temps toute l'idée d'Aristote, celle de « Platon, de saint Augustin, de saint Anselme, « de saint Bonaventure, celle de Descartes, celle « de Leibnitz et celle de Thomassin. Sur ce sujet, « comme sur tant d'autres, tous les grands esprits « sont d'accord...

« Pour nous, ce qui nous touche et nous émeut, « c'est ce témoignage unamime de tous les hom-

« mes qui ont pensé. Tous déclarent que, dans « la pensée, l'homme voit Dieu (1). »

Malheureusement non, tous les hommes, même les plus grands, ne sont pas d'accord, et l'émotion du P. Gratry fait honneur à son bon naturel, mais elle prouve que, peut-être, il n'a pas regardé d'assez près les systèmes qu'il voulait réunir.

Il y revient dans sa *Logique* (2): « Tous les « mystiques du Moyen Age et de tous les âges « vivent de cette doctrine. Le XVIIe siècle en « est plein. Malebranche rend un grand service « à la philosophie en la mettant dans la plus « éclatante lumière. Seulement il vient un « point où Malebranche dépasse la vérité, et, bien « malgré lui sans doute, confond, ou tout au « moins semble confondre, par des expressions « certainement inexactes, la vue naturelle de la « vérité avec la vision intuitive de Dieu, avec la « vue directe et immédiate de la substance de « Dieu. Or il y a encore aujourd'hui des philo- « sophes chrétiens, en assez grand nombre, qui, « sur ce point, acceptent Malebranche en entier, « tout en niant bien entendu l'identité de la vue « naturelle et de la vision intuitive de Dieu. D'un « autre côté, quelques thomistes, qui semblent ne

(1) De la Connaissance de l'âme, t. I, p. 270.
(2) Tome Ier, 5e édit., p. 187 et seq. Note.

« pas prendre saint Thomas en entier, tombent « dans l'excès contraire, et n'admettent point que, « selon saint Thomas ni selon la réalité, toute « vue de la vérité soit une certaine vue de Dieu. « C'est évidemment se séparer de la grande tra- « dition des écoles catholiques. Aussi les parti- « sans exclusifs de Malebranche triomphent de « cet isolement et accordent que, sur ce point, « saint Thomas a été trompé par Aristote.

« C'est ce que nous ne saurions accorder, » ajoute le P. Gratry, et, fidèle à son amour pour la conciliation, il cite des textes que nous expliquerons tout à l'heure et dans lesquels saint Thomas dit simplement que notre raison est une image, un reflet de la raison divine, absolument comme notre être est une image de l'être divin, et, de même que personne ne s'avisera de dire que notre être est quelque chose de Dieu, de même saint Thomas repousse l'opinion de ceux qui prétendent que notre raison est un reflet et une communication directe de l'intelligence divine, que *la vue de la vérité dans la connaissance naturelle est la vue, non pas de la lumière créée, mais bien de la lumière de Dieu, c'est-à-dire de la lumière dont brille Dieu même* (1). » Ce système est celui des philosophes auxquels le P. Gratry veut, à toute force, associer saint Thomas, et, d'après lui, les textes sont tellement clairs

(1) Ce sont les paroles mêmes du P. Gratry, loc. cit.

et précis, qu'il n'y a que les thomistes, gâtés par la lecture de Locke, qui puissent les interpréter autrement.

« Voici, dit le P. Gratry, un texte suivi où « notre saint Docteur expose clairement sa doc- « trine et après la lecture duquel toute équivoque « est impossible. »

La créature raisonnable a deux privilèges : le premier, c'est qu'elle voit dans la lumière de Dieu. Ce n'est pas accordé aux animaux ; aussi le psalmiste dit : *In lumine tuo.* Il ne s'agit pas ici de la lumière matérielle, que Dieu a créée quand il a dit : *Fiat lux*, mais de la lumière dont Dieu brille et qui est une image de sa substance. Les animaux sont privés ds cette lumière; mais elle a été accordée aux créatures raisonnables, qui y participent : *premièrement* dans la connaissance naturelle, parce que la raison est un reflet de la clarté divine dans l'âme, reflet en vertu duquel l'âme est l'image de Dieu ; les créatures raisonnables participent *deuxièmement* à la clarté divine par la communication de la lumière de grâce, et *troisièmement* par le don suprême de la lumière de gloire.

Le P. Gratry, dans sa citation, passe sous silence cette gradation de saint Thomas ; elle est importante cependant, car elle nous aide à comprendre le véritable sens des paroles du saint Docteur.

Saint Thomas veut établir simplement que l'homme est éclairé d'une lumière refusée aux animaux, c'est-à-dire que l'homme est raisonnable et que les animaux ne le sont pas : jusqu'ici, pas de difficulté. Mais quelle est la nature de cette lumière qui illumine l'intelligence humaine ? Ce n'est pas, dit saint Thomas, la lumière matérielle, car les animaux la perçoivent aussi bien que l'homme ; c'est donc une lumière plus pure, c'est-à-dire une image de la lumière dont Dieu brille lui-même et dont il a laissé tomber un rayon sur l'âme humaine. Qui donc a jamais nié (je parle des philosophes chrétiens) que notre intelligence ne fût une image de l'intelligence divine ? saint Thomas moins qu'un autre ; mais ce qu'il nie toujours, c'est que cette ressemblance entre la raison finie et la raison infinie, ce reflet de la lumière divine sur nous, enlèvent à notre intelligence son activité personnelle, de sorte qu'elle ne soit plus que la lumière même de Dieu. Car si le système est vrai pour l'intelligence, pourquoi ne le serait-il pas pour l'âme tout entière ? Notre âme, en effet, par cela seul qu'elle existe, est *une image*, *un reflet* de l'existence divine ; faut-il dire pour cela qu'elle est l'essence divine elle-même ? Ce serait le pur panthéisme.

Continuons l'examen du texte que le P. Gratry

trouve sans réplique pour faire de saint Thomas un ontologiste.

Le second privilège de la créature raisonnable, c'est que *seule* elle voit cette lumière. *Cette lumière est créée*, comme, par exemple, lorsque nous étudions la vie du Christ en tant qu'homme, ou incréée et qui nous fait connaître quelques vérités (1). La vérité, en effet, est une lumière spirituelle ; car, de même qu'un objet est vu parce qu'il est lumineux, de même il est connu en tant que vrai. Or les animaux peuvent bien connaître certaines choses vraies, comme, par exemple, la saveur d'un aliment ; mais ils ne peuvent pas saisir la vérité de cette proposition : *Ceci est vrai*, car cette vérité consiste dans l'équation entre l'objet et l'intelligence dont ils sont privés. Les animaux n'ont donc pas cette lumière créée.

On voit clairement que, d'après saint Thomas, le second privilège de la créature raisonnable est de posséder *seule* la lumière *créée*, c'est-à-dire l'intelligence. Si elle est créée, elle n'est donc pas la lumière même de Dieu.

Le P. Gratry termine sa citation en faisant dire à saint Thomas : « Ainsi les animaux n'ont

(1) Nous faisons remarquer que la traduction du P. Gratry n'est pas très exacte ; ainsi il traduit *quâ* (par laquelle) par ces mots : dans laquelle. C'est une nuance importante.

ni la lumière créée ni la lumière increéée, » mais il ne dit pas quelle est pour saint Thomas cette lumière increéée. C'est prudent, car les mots qui suivent ruinent toutes ses assertions. Cette lumière increéée, à laquelle les animaux ne peuvent atteindre est, en effet, *la Foi* : « Bruta non « habent lumen creatum, continue saint Thomas, « similiter nec lumen increatum, quia solus « homo factus est ad videndum Deum *per* « *fidem* (1). »

Le P. Gratry, en arrêtant arbitrairement sa citation, donne à entendre que saint Thomas reconnaît à l'intelligence humaine naturelle une clarté increéée, c'est-à-dire la lumière même de Dieu ; il le fait se contredire, car alors saint Thomas affirmerait que la lumière rationnelle est à la fois créée et increéée.

Non, le saint Docteur ne commet pas de telles méprises, et il faut l'amour passionné de la conciliation à outrance qui possédait l'âme candide du P. Gratry, pour voir l'unité des systèmes là où il n'y a que des divergences radicales. Il s'écrie avec un enthousiasme que nous ne pouvons partager :

« Ce beau texte, si parfaitement clair, illu-« mine toute la doctrine de saint Thomas sur ce « sujet, et la montre identique à celle de tous

(1) In Davidem, ps. xxxv, 5.

« les Pères, de tous les mystiques, de saint « Augustin et du XVIIe siècle, en réservant « toujours l'erreur de Malebranche. »

CHAPITRE III

La Raison et le Raisonnement.

DISTINCTION ENTRE L'ACTE DE SIMPLE INTELLIGENCE ET LE JUGEMENT. — ERREURS DE DESCARTES ET DE MALEBRANCHE. — LE RAISONNEMENT. — LE SYLLOGISME ET L'INDUCTION. — ILS NE DIFFÈRENT QUE PAR LA FORME. — FAUSSE THÉORIE DU P. GRATRY SUR L'INDUCTION.

La raison et l'intelligence sont la même faculté, dit saint Thomas [1], et, pour s'en convaincre, il suffit d'étudier leurs actes. L'intelligence, en effet, est la simple compréhension de la vérité intelligible, et la raison est le procédé de l'esprit allant d'une vérité à une autre. Les anges possè-

(1) I p., q. LXXIX, a. 8.

dent d'une manière parfaite, dans les limites de leur nature, la connaissance de la vérité intelligible ; ils ne sont pas obligés de recourir à ce mode d'inquisition intellectuelle : ils la contemplent d'un regard simple et direct. Les hommes, au contraire, n'y arrivent que par des voies détournées, en avançant pas à pas, d'une vérité plus connue à une autre qui l'est moins : c'est ce qu'on appelle *raisonner*. Il est donc évident que l'intelligence est à la raison ce que le repos est au mouvement, et, comme le mouvement procède toujours d'un principe immobile et tend au repos, il s'ensuit que le raisonnement part de quelques vérités vues immédiatement et sans démonstration et qu'il y retourne pour se reposer dans la jouissance de la vérité conquise. Or se mouvoir et se reposer sont le fait de la même puissance et du même sujet. Lorsque je suis arrivé au terme d'un voyage, je suis le même que lorsque j'étais en route ; de même, la raison, voyageur à la recherche de la vérité, est la même faculté que l'intelligence que l'on peut comparer au voyageur arrivé à son but.

Il faut en dire autant de ce qu'on appelle la raison supérieure et la raison inférieure [1].

La raison supérieure est la faculté de contempler les choses immuables et éternelles, soit en

(1) I p., q. LXXIX, a. 9.

elles-mêmes, soit dans les applications pratiques qu'on en déduit ; la raison inférieure étudie les choses variables et changeantes du temps. Les choses temporelles sont pour nous le moyen de nous élever à la connaissance des choses éternelles, et, dans la recherche de la vérité, nous devons nous élever des premières aux secondes; mais, s'il s'agit de les juger en dernier ressort, nous prenons notre mesure et notre règle dans les principes éternels, qui sont à la fois, comme nous le disions tout à l'heure, et le point de notre départ et le terme de notre raison.

Le point de départ, parce que, lorsqu'ils sont connus au moyen des choses temporelles, nous nous appuyons sur ce roc immobile, pour nous élancer ensuite sur la mer souvent houleuse des investigations scientifiques, et nous n'avons de repos que lorsque nous sentons de nouveau sous nos pieds le terrain solide d'un principe immuable. Or, nous venons de le voir, le sujet qui marche est le même que celui qui arrive; la raison inférieure est donc la même faculté que la raison supérieure, il n'y a entre elles qu'une divergence d'objet et de tendance. La raison supérieure se tourne naturellement vers la contemplation des principes éternels, tandis que la raison inférieure a surtout de l'attrait pour les choses du temps : elle est la faculté dominante de ce qu'on appelle le savant.

En résumé, quels que soient les diverses opérations de l'intelligence et les noms qu'on lui donne, il s'agit toujours d'une seule et même puissance.

Elle nous a été accordée pour voir le vrai; mais comment s'y prend-elle? Quels sont les ressorts qu'elle fait mouvoir pour atteindre ce but! Ici, comme toujours, la psychologie de saint Thomas est d'une admirable profondeur et d'une sûreté infaillible.

La recherche et l'acquisition de la vérité mettent en jeu toute l'activité intellectuelle de l'âme; mais, dans les replis les plus cachés de notre intelligence, quelle est l'opération dont le résultat est de nous mettre en possession du vrai ?

De même, dit saint Thomas (1), que la vérité se trouve plutôt dans l'intelligence que dans les choses; de même, si nous voulons savoir quel est l'acte intellectuel qui nous fait saisir le vrai, nous reconnaîtrons que c'est l'affirmation ou la négation, c'est-à-dire le jugement, plutôt que l'acte par lequel l'intelligence appréhende l'essence des choses.

Cet énoncé a besoin d'explications.

La raison formelle du vrai, ajoute saint Tho-

(1) Q. de Verit., q. I, a. 3. Perihermenias, l. I, lect. I, III; de Anima, lect. XI.

mas, consiste dans l'équation entre l'idée et son objet. L'équation suppose nécessairement deux termes, et l'intelligence ne commence à apercevoir les lueurs du vrai que lorsqu'elle est en possession du concept qu'elle peut comparer à l'objet. Elle prononce alors un jugement et déclare le concept conforme ou non à l'objet. Si le jugement prononcé est l'expression d'une équation réelle, l'intelligence est dans le vrai; si, au contraire, il y a disparité et que l'intelligence affirme la parité, il y a erreur. L'erreur ou la vérité n'est donc que dans le jugement. On voit par là qu'un jugement précipité et prononcé avant un sérieux examen de l'objet est une des causes les plus générales de nos erreurs, tandis qu'une étude prudente, circonspecte et sage présente toutes les garanties d'un jugement sûr et vrai.

C'est pour n'avoir pas distingué l'acte de simple intelligence, par lequel nous appréhendons l'essence des choses, de l'autre acte, par lequel nous affirmons ou nous nions la conformité ou la disparité entre le concept et l'objet, que Descartes et les Cartésiens se sont trompés sur la nature de l'acte primordial de l'intelligence, *le jugement*, et qu'ils en ont fait l'apanage de la volonté.

« Venant à me regarder plus attentivement, dit

« Descartes [1], et à considérer quelles sont mes « erreurs, lesquelles seulement témoignent qu'il « y a en moi de l'imperfection, je trouve qu'elles « dépendent du concours de deux causes, à « savoir, de la faculté de connaître, qui est en « moi, et de la faculté d'élire, ou bien de mon « libre arbitre, c'est-à-dire mon entendement et « ensemble de ma volonté. Car par l'entende- « ment seul je n'assure ni ne nie aucune chose, « mais je conçois seulement les idées des choses « que je puis assurer ou nier. Or, en le considé- « rant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se « trouve jamais en lui aucune erreur. »

Descartes confond les deux actes intellectuels que saint Thomas distingue soigneusement: l'acte par lequel l'entendement appréhende l'essence des choses, acte dans lequel nous ne nions ni n'affirmons et qui, par conséquent, n'est pas sujet à l'erreur, puisqu'il suspend son jugement, et l'acte par lequel nous nions ou nous affirmons. Dès que nous hasardons une affirmation ou une négation, nous pouvons nous tromper, et nous nous trompons, en effet, si notre jugement ne correspond pas à la réalité.

« D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? « continue Descartes. C'est à savoir de cela seul « que ma volonté, étant beaucoup plus ample et

(1) IVe Méditation, p. 298 et seq.

« plus étendue que l'entendement, je ne la con-
« tiens pas dans les mêmes limites, mais que je
« l'étends aussi à toutes les choses que je
« n'entends pas. »

Nous avons contesté à Descartes que la volonté soit beaucoup plus étendue et beaucoup plus ample que l'entendement, car l'étendue d'une faculté se mesure d'après son objet ; or, si l'objet de la volonté est le bien en général, celui de l'entendement est toute vérité, et ces deux choses, bien que distinctes, *se confondent à parte rei.*

« Si je m'abstiens de donner mon jugement
» sur une chose, lorsque je ne la conçois pas
« avec assez de clarté et de distinction, il est évi-
« dent que je fais bien, et que je ne suis point
« trompé ; mais, si je me détermine à la nier ou
« assurer, alors je ne me sers pas comme je dois
« de mon libre arbitre. »

Descartes attribue donc le jugement à la volonté ; il confond, par conséquent, les actes et le rôle des deux facultés fondamentales de l'âme, et de là à les confondre entre elles il n'y a pas loin : c'est le renversement de la psychologie.

Rappelons en peu de mots les principes sur lesquels on établit la distinction réelle des deux facultés [1]. Deux opérations différentes entre elles, au double point de vue de leur objet et de

(1) Voir Sanseverino, t. I, p. 419.

leur mode de l'atteindre, doivent se ramener à deux facultés distinctes. Or l'objet de l'intelligence est le vrai, celui de la volonté est le bien : l'intelligence atteint le vrai par progression de l'objet au sujet, la volonté en allant, au contraire, du sujet à l'objet ; elles sont donc différentes au double point de vue signalé, par conséquent distinctes entre elles.

D'où vient donc que Descartes ait confondu leurs actes ? C'est que, considérant que le jugement ne peut avoir lieu sans le concours de la volonté, il le lui a attribué ; mais la conclusion n'est pas légitime.

Les facultés, en effet, résidant dans l'âme, dont l'essence est simple, il n'est pas étonnant qu'elles se prêtent un mutuel concours, mais il ne faut rapporter à une faculté unique que les actes qui ne sont pas spécifiquement distincts. Or, nous l'avons vu, ce n'est pas ici le cas. D'ailleurs, comme le remarque très judicieusement Sanseverino, de même que l'intelligence ne peut former un jugement, si elle n'y est poussée par la volonté, la volonté, à son tour, ne peut rien vouloir qui ne soit éclairé par l'intelligence. Si Descartes attribue le jugement à la volonté parce que l'intelligence a besoin d'elle pour le prononcer, pourquoi n'accorderait-il pas les volitions à l'intelligence, puisque, pour les former, la volonté est obligée de recourir aux lumières de l'intellect.

C'est alors une confusion générale où va s'égarer et se perdre toute saine psychologie.

Malebranche, non content de donner le jugement à la volonté, lui attribue encore le raisonnement, et comme, d'autre part, il reconnaît que la volonté est une faculté aveugle (1), on voit où tout cela peut le conduire : « L'entendement, dit-il, « ne fait qu'apercevoir, et il n'y a que la volonté « qui juge et qui raisonne. »

Dans tout ce deuxième chapitre de la *Recherche de la vérité* (l. I), Malebranche confond perpétuellement l'*acquiescement* de l'intelligence à la vérité, qui n'est autre que le jugement, et l'acquiescement de la volonté, qui est le consentement.

Ce sont deux choses distinctes : Nous jugeons par l'intelligence, nous donnons notre consentement par la volonté. En revanche, il n'est pas tendre pour ses contradicteurs : « Je voudrais fort « prier ces messieurs, dit-il, de ne parler plus de « ce qu'ils avouent eux-mêmes qu'ils ne savent « pas ; et d'arrêter les mouvements ridicules de « leur vanité, en cessant de composer de si gros « volumes sur des matières qui, selon leur pro« pre aveu, leur sont inconnues (2). » Soit, mais il est permis de croire que Malebranche exagère

(1) Recherche de la Vérité, t. I, p. 9.

(2) ibid. t. I, ch. III, p. 20.

quand il dit que « M. Descartes a découvert en « trente années plus de vérités que tous les autres « philosophes (1). »

Pour que le jugement ne s'égare pas, pour qu'il ne déclare pas vrai ce qui est faux *et vice versa*, une seconde opération vient à son secours: c'est le raisonnement.

Le raisonnement est l'opération que fait l'intelligence pour arriver d'une vérité connue à une vérité inconnue ; sa forme ordinaire est le syllogisme.

Le syllogisme est un procédé dans lequel deux termes extrêmes sont comparés à un troisième, afin que, de la comparaison, on puisse conclure l'affirmative ou la négative. Il est donc composé de trois propositions : la Majeure, la Mineure et la Conclusion.

Tout le monde connaît sa structure :

Il faut aimer ce qui est aimable,
Or Dieu est aimable,
Donc il faut aimer Dieu.

Le principe général d'où le syllogisme tire sa force, c'est que, dans tout raisonnement, il faut éclairer une vérité douteuse par une vérité plus

(1) Recherche de la Vérité, t. I, ch. III, p. 26.

claire, et nulle part ce procédé n'est aussi visible que dans le syllogisme, type d'une argumentation sans réplique. Si je veux prouver que Dieu est aimable, je commence par affirmer cette proposition incontestable qu'il faut aimer ce qui est aimable; j'ajoute que Dieu est tel, et la conclusion est facile à déduire. Je dois seulement prouver la Mineure ; c'est, du reste, ce qui arrive dans presque tous les syllogismes. On prend pour Majeure une proposition ou évidente en elle-même, ou acceptée par celui que l'on veut convaincre ; on énonce ensuite la Mineure, et tous les efforts de l'argumentateur doivent tendre à faire ressortir l'union de la Mineure avec la Majeure. Si j'obtiens ce résultat, la Conclusion est admise sans aucune difficulté ?

Les règles du syllogisme sont au nombre de huit :

1. Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque.
2. Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.
3. Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
4. Nequaquam medium capiat conclusio fas est.
5. Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.
6. Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur.
7. Pejorem sequitur semper conclusio partem.
8. Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

Pour entrer dans l'esprit de ces huit règles, il faut avoir sous les yeux le principe que nous

avons déja énoncé, à savoir : que le syllogisme a pour but de montrer l'identité d'une proposition incertaine avec une vérité démontrée et qu'il n'est que la mise en pratique de cet axiome indiscutable : Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.

Le syllogisme doit donc premièrement avoir trois termes et n'en avoir que trois, car s'il en avait quatre, on ne tiendrait plus compte du principe qui fait sa force ; c'est ce qui est exprimé dans la première règle.

Si la conclusion renferme un terme plus général que l'une des deux prémisses, il est évident qu'elle est illogique, car on ne peut pas tirer le plus du moins (2e règle).

En vertu de la même loi, le terme qui sert de comparaison doit être pris, au moins une fois, dans un sens général (3e règle) ; mais on ne doit jamais le rencontrer dans la conclusion (4e règle), car, la comparaison étant faite, le rôle du moyen terme est fini, il doit donc disparaître.

Les quatre dernières règles regardent les propositions qui entrent dans la composition du syllogisme.

Deux propositions affirmatives ne peuvent engendrer une conclusion négative, car il y aurait opposition entre les prémisses et la conclusion (5e règle). Si, au contraire, les deux prémisses sont négatives, il n'y a pas de conclusion possi-

ble, puisqu'elle nie l'identité (6e règle). Si une des prémisses est ou négative ou particulière, la conclusion sera négative ou particulière, car dans le premier cas l'une nie l'identité, dans le second elle ne l'affirme que d'une manière restreinte (7e règle). Enfin, si les deux prémisses sont particulières (8e règle), il n'y a pas de conclusion. Cette règle dérive de la troisième.

Nous n'avons encore rien dit de l'Induction : ce mode de raisonnement est le sujet d'une discussion très importante et demande quelques développements.

L'Induction est le procédé par lequel nous concluons de faits particuliers à une loi générale. Elle n'est efficace que parce qu'elle suppose le syllogisme; mais il est des philosophes qui veulent en faire un procédé rationnel totalement différent : nous allons examiner leurs théories, celle du P. Gratry en particulier.

« Nous entreprenons, dit-il [1], de décrire le « procédé le plus important de la raison, qui « n'a jamais été suffisamment décrit, quoiqu'il « ait été pratiqué de tout temps.

« Il s'agit de ce grand et universel procédé,

(1) Logique, l. IV, c. I et seq., 5e édit.

« par lequel la raison passe sans syllogisme, le « syllogisme n'y pouvant rien, d'une vérité à une « vérité d'un autre ordre, du contingent au néces- « saire et du fini à l'infini, de manière à conclure « l'infini à partir du fini qui ne le contient « pas. »

Remarquons d'abord qu'il est étrange que le procédé le plus important de la raison n'ait jamais été suffisamment décrit jusqu'au P. Gratry : les philosophes n'en avaient donc qu'une idée très incomplète, et, s'ils l'ont pratiqué, c'était sans se douter de la puissance de l'arme qu'ils avaient dans les mains? En outre, la description du P. Gratry est certainement fausse, nous le verrons tout à l'heure, ou, si elle est vraie, elle n'est pas de nature à nous donner une haute idée de l'induction. Qu'est-ce, en effet, qu'un raisonnement qui passe d'une vérité à une vérité *d'un autre ordre*, qui conclut l'infini du fini qui ne le contient pas ? Tout raisonnement, pour être logique, doit illuminer une vérité obscure par une vérité plus claire, mais *du même ordre*. Si cette condition n'est pas réalisée, qui pourra m'assurer que la lumière qui éclaire ma marche sera un guide fidèle lorsque je sors de sa sphère et que je prends une direction différente ?

Le P. Gratry cite une page de Platon « qui « nous semble n'avoir jamais été comprise, dit-il, « et dont, dans tous les cas, on n'a jamais tiré

« ce qu'elle renferme ». Quelle est donc cette page de Platon que le P. Gratry seul a comprise et d'où personne, avant lui, n'a tiré ce qu'elle renferme ? Elle est extraite du livre septième de la *République*. Dans tout ce livre, Platon, après avoir décrit les connaissances sensibles et énuméré diverses sciences qu'il compare à des préludes, fait un splendide éloge de la philosophie, qui seule peut exécuter le concert dont les autres sciences ne sont que des notes éparses. Il l'appelle dialectique, parce que, dans ce livre, il la considère principalement au point de vue du raisonnement ; mais il n'y a rien qui légitime la double conclusion qu'en tire le P. Gratry, à savoir que Platon entend par dialectique *l'induction* et qu'il en fait un procédé entièrement distinct du syllogisme. Le P. Gratry sentait bien que cette page, d'où il a tiré ce que personne avant lui n'y avait vu, ne suffisait pas pour nous faire accepter son étonnante découverte; aussi il appelle à son secours d'autres textes de Platon : « La dialectique fait le vrai philosophe, » c'est-à-dire que le raisonnement seul fait le vrai philosophe, personne n'en a jamais douté ; « lui seul, par la dialectique seule arrive au sommet de la science, » c'est-à-dire que le philosophe seul par la seule force du raisonnement arrive à la science par excellence. Mais le P. Gratry seul, il l'avoue, voit, dans ces paroles de Platon, le procédé

inductif et aussi sa distinction totale d'avec le syllogisme.

Tous les philosophes admettent (Aristote et saint Thomas toujours, Platon quelquefois) que le point de départ d'une opération intellectuelle et du raisonnement est une donnée sensible. Ainsi : Je vois le monde, j'en conclus l'existence du Créateur. Le P. Gratry s'empare de ce principe pour maudire ce pauvre syllogisme, capable de nous entraîner d'erreurs en erreurs jusqu'au panthéisme. Voici, en effet, quelle est l'argumentation du P. Gratry : « Si le procédé dialec-« tique n'est pas une illusion platonicienne, dit-« il (1), on demandera comment, selon Platon et « selon la vérité, le raisonnement peut ainsi « s'élever d'un point de départ vers un terme ou « *une conclusion qui n'y est pas contenue.* »

Ces dernières paroles renferment une assertion évidemment fausse. Dans aucun procédé rationnel, on ne peut logiquement partir d'un principe pour arriver à une conclusion qu'il ne contient ni implicitement ni explicitement. D'où peut, en effet, dériver la conclusion si ce n'est du principe sur lequel on s'appuie? Mais, si le principe ne la renferme en aucune façon, il est bien clair que la conclusion ne se rattache à rien et n'est plus, par conséquent, qu'une affirmation téméraire.

(1) Loc. cit., p. 11-12.

Le P. Gratry continue : « Pourquoi pose-t-on « cette question ? C'est parce qu'on admet « d'avance, par habitude, que la raison de « l'homme n'a qu'un seul procédé, le procédé « inductif par voie d'identité. C'est pour cela que « l'on pose comme une grave objection à l'exis- « tence du procédé dialectique, essentiellement « distinct de l'autre procédé, cette étrange ques- « tion : Comment l'esprit peut-il passer d'un « point à l'autre ? Comment peut-il passer d'un « premier terme à un second terme, non con- « tenu dans le premier ? »

La difficulté est sérieuse et la théorie du P. Gratry renverse la loi fondamentale, non seulement du syllogisme, mais aussi de l'induction elle-même. Dans tout raisonnement, en effet, quels que soient son nom et sa forme, l'esprit passe d'une vérité plus connue à une vérité moins connue ; mais si la vérité plus connue ne contient l'autre d'aucune manière, si elle n'a aucun rapport avec elle, comment pourrai-je m'en servir pour l'éclairer ? Avec une semblable doctrine, tout raisonnement est impossible.

La réponse du P. Gratry est au moins étrange : « Ne voit-on pas, dit-il, que cette objection « revient à celle-ci : Comment l'esprit peut-il « sortir du point où il est ? Comment l'esprit « peut-il marcher ? »

La question n'est pas là. Il ne s'agit que de

savoir par quel artifice l'esprit peut tirer une conclusion d'un principe qui ne la contient pas ; c'est ce que nous ne pouvons pas comprendre. Quant à savoir comment l'esprit peut marcher, c'est tout simple. L'esprit marche, quand il va d'une vérité claire à une autre vérité jusqu'alors obscure, et c'est le syllogisme ou tout autre raisonnement qui sort l'esprit de son immobilité.

Mais le P. Gratry, ayant déclaré la guerre au syllogisme, dit que le syllogisme tient l'esprit immobile et que l'induction seule le fait marcher.

« L'esprit peut marcher, dit-il, par cela même « qu'il n'est pas enfermé dans le principe d'iden- « tité....; si le principe d'identité régnait seul, « l'esprit serait réellement immobile. »

Ici, nous ne comprenons plus. Comment ? Je fais un syllogisme conforme à toutes les lois, j'acquiers la certitude d'une vérité auparavant douteuse, et mon esprit n'a pas marché ?

Mais où le P. Gratry se surpasse, c'est dans la conséquence qu'il tire de la suprématie du syllogisme, si, par malheur, elle ne lui était disputée par l'induction.

« Par une conséquence éloignée, mais très « claire à nos yeux, l'identité de toutes choses « s'ensuivrait, ET LE PANTHÉISME SERAIT LA « VÉRITÉ. »

Voilà donc l'abîme que creuse le syllogisme et

où il engloutit fatalement tous ceux qui ont la naïveté de se fier à lui.

Qui ne voit que le P. Gratry joue sur le mot identité, et qu'il a l'air de croire que le syllogisme affirme l'identité de nature entre les termes de la conclusion et ceux des prémisses. Lorsque je dis, par exemple : Le monde existe, donc il y a un Dieu, je devrais dire, selon le P.Gratry : Le monde existe, donc il est Dieu. Dans ce second cas,le principe d'identité conduit au panthéisme, cela est vrai, mais je dois, pour en arriver là, faire un syllogisme faux, dans lequel j'affirme l'identité de nature entre la cause et l'effet et leur unité numérique. Or par le seul fait que j'affirme l'existence de la cause et de l'effet, j'affirme aussi, dans le cas présent, leur distinction numérique et spécifique, et dans tous les autres cas, leur distinction au moins numérique, car dans aucun cas la cause ne peut être numériquement identique avec l'effet.

Que dirait-on d'un logicien qui raisonnerait ainsi : Michel-Ange a fait la statue de Moïse ; or le *Moïse* est en marbre ; donc Michel-Ange était en marbre. Michel-Ange a fait le *Moïse*, donc le *Moïse* est Michel-Ange.

Voilà comment le P. Gratry voudrait nous voir raisonner, pour nous montrer les dangers du syllogisme.

Cependant il essaie de répondre d'une ma-

nière plus précise à l'objection que soulève son système favori, tel qu'il l'expose : Comment peut-on déduire une conclusion d'un principe qui ne la contient en aucune manière ?

Le P. Gratry se tire de ce mauvais pas par des mouvements oratoires : il invoque l'élan de l'esprit, le sens divin, les ailes de l'âme qui nous font planer bien au-dessus de la donnée logique. Tout cela est très beau, mais nous nous défions beaucoup de ces ailes qui nous font passer par-dessus les limites de la logique.

Nous ne nions pas l'importance de l'induction: elle est, en effet, le procédé par lequel l'esprit conclut des faits particuliers à une loi générale ; mais, pour que la conclusion soit légitime, il faut que le fait ait été expérimenté souvent, dans des conditions différentes de lieu, de temps, de milieu.

Je frappe un animal, il s'irrite. Puis-je, après une expérience unique, accepter cette conclusion: Tout animal frappé s'irritera ? Non. Je dois multiplier les expériences, les renouveler sur divers sujets, et si elles donnent toujours le même résultat, alors seulement je pourrai conclure et dire : Tout animal frappé s'irrite; c'est une induction. Y a-t-il une grande différence entre cette induction et un syllogisme ? Il n'y a de différence que dans la forme.

Le syllogisme et l'induction ne sont donc pas aussi profondément distincts que le prétend le P. Gratry, ils ne diffèrent que par la forme : « In « syllogismo, dit saint Thomas, accipitur cognitio « ab universalibus, in inductione autem concludi-« tur universale ex singularibus [1]. »

(1) In I Analyticorum, l. I.

CHAPITRE IV

Les Catégories d'Aristote et celles de Kant.

Le raisonnement se résout en jugement et le jugement en concepts. Aristote a jeté un regard sur l'universalité des concepts et il les ramène à dix qui sont:

La substance,
La quantité,
La qualité,
La relation,
L'agir,
Le pâtir,
Le lieu,
Le temps (*quando*),
La situation (*situs*),
L'avoir.

Nous ne donnons pas à cette classification une importance démesurée; cependant nous croyons que *la Logique de Port-Royal* est trop sévère à son égard : « Voilà, dit-elle, les dix catégories « d'Aristote dont on fait tant de mystères, quoi- « que, à dire vrai, ce soit une chose de soi très « peu utile, et qui non seulement ne sert guère « à former le jugement, ce qui est le but de la « vrai logique, mais qui souvent y nuit beaucoup « pour deux raisons qu'il nous est important de « remarquer.

« La première est qu'on regarde ces caté- « gories comme une chose établie sur la raison « et sur la vérité, au lieu que c'est une chose « tout arbitraire, et qui n'a d'autre fondement « que l'imagination d'un homme qui n'a aucune « autorité de prescrire une loi aux autres, qui ont « autant de droit que lui d'arranger d'une autre « sorte les objets de leurs pensées, chacun selon « sa manière de philosopher [1]. »

Malgré le respect que nous inspire le grand nom d'Arnauld, nous nous permettons de faire observer : *premièrement*, qu'on ne fait aucun mystère des catégories d'Aristote, puisqu'on les trouve expliquées dans tous les traités de logique ; *secondement*, qu'elles ne sont pas arbitraires et qu'elles ont un autre fondement que

(1) Logique de Port-Royal, Ire p., c. III.

l'imagination du philosophe. Est-ce seulement dans l'imagination d'Aristote ou bien dans la réalité qu'une chose est *substance*, qu'elle a telle *quantité*, qu'elle est *douce* ou *amère*, *chaude* ou *froide*, que je *la vois*, que je *la compare à une autre?* etc. : tout cela est bien réel et non imaginaire ; *troisièmement*, enfin, que si tout philosophe a le droit d'établir d'autres catégories, il est bien permis à Aristote d'user d'un droit reconnu à tous.

« La seconde raison qui rend l'étude des caté-
« gories dangereuse, continue *la Logique de Port-*
« *Royal*, c'est qu'elle accoutume les hommes à
« se payer de mots, à s'imaginer qu'ils savent
« toutes choses, quand ils n'en connaissent que
« des noms arbitraires. »

Ceci serait un abus, je l'avoue ; mais alors il faudrait supprimer l'étude de la prosodie, par exemple, parce qu'un rhétoricien en entendant parler de dactyles et de spondées se croirait capable de composer l'*Enéïde*.

Bossuet est plus impartial. Il n'a pas cru abaisser son génie en expliquant les *catégories* d'Aristote, et il reconnaît leur utilité. « Elles
« accoutument l'esprit, dit-il, à ranger les choses
« et à les réduire à certains genres, pour de là
« descendre au détail des effets de la nature, et

« aux autres enseignements plus précis de la « philosophie (1). »

On a beau critiquer les *catégories*, les trouver incomplètes et leur en substituer d'autres, il n'en est pas moins vrai que le seul projet de classer toutes les conceptions de l'esprit humain est une pensée hardie et une intuition de génie. Du reste, les classifications subséquentes sont toutes plus ou moins calquées sur les catégories d'Aristote, et quand même elles seraient plus parfaites que celles du stagyrite, c'est à lui qu'il faut en attribuer la gloire, parce que le premier il a tracé la voie.

Kant admet sans difficulté que le dessein d'Aristote « était bien digne d'un si grand homme. » Il repousse, il est vrai, les dix catégories pour mettre à leur place celles de son invention.

Suivons l'enchaînement des déductions qui ont conduit Kant à substituer ses catégories à celles d'Aristote (2).

« Notre connaissance, dit Kant, découle de « deux principales sources intellectuelles : La pre- « mière est la capacité de recevoir les représen- « tations ; la seconde, la faculté de connaître un « objet par ces représentations. Par la première,

(1) Logique, l. I, c. LVII.

(2) Critique de la raison pure, Traduction de M. Tissot. 3e édit., pp. 96 et seq.

« un objet nous est donné ; par la seconde, il « est pensé en rapport avec cette représentation. « Une intuition et des concepts, voilà donc les « éléments de toute notre connaissance.

« L'intuition et le concept sont purs ou empi- « riques : *empiriques*, quand une sensation qui « suppose la présence réelle de l'objet s'y trouve « contenue ; *purs*, au contraire, quand aucune « sensation ne se mêle à la représentation.

Ici Kant commence à s'égarer, et nous contestons ses deux définitions. Il appelle empirique un concept dans lequel se trouve contenu une sensation qui suppose la présence réelle de l'objet. C'est faux, car il n'est pas nécessaire, pour un concept empirique, que l'objet soit réellement présent : il suffit qu'il soit dans l'imagination ou la mémoire ; il appelle *pur* un concept dans lequel aucune sensation ne se mêle à la représentation. Je distingue : si Kant veut dire que la sensation ne doit pas entrer dans la représention, comme partie intégrante, *transeat ;* comme condition, *nego*. Toutes les réprésentations, en effet, sont causées par la sensation.

Il ajoute « qu'on peut appeler la sensation, la matière de la connaissance sensible. » Il ne dit pas assez, car la sensation est la matière non seulement de la connaissance sensible, mais aussi de la connaissance intellectuelle. Si Kant limite ainsi le rôle de la sensation, c'est uniquement

pour pouvoir établir sa théorie des concepts purs, qui, nous le verrons, ne sont qu'une chimère.

Il continue : « Nous appellerons *sensibilité* « la capacité de notre esprit d'avoir des représen- « tations, en tant qu'il est affecté d'une manière « quelconque ; au contraire, la faculté de pro- « duire les représentations elles-mêmes ou la « *spontanéité* de la connaissance s'appellera *En-* « *tendement*. »

Ces définitions sont encore fort contestables. Nous remarquerons d'abord que la *sensibilité* s'entend ordinairement dans un sens beaucoup plus large. On ne doit pas changer arbitrairement la signification généralement reçue des mots, sous peine de tout embrouiller, et nous nions formellement sa définition de *l'entendement*. C'est dit-il, la faculté de produire des représentations. Cette faculté n'existe que dans l'imagination de Kant. Notre entendement, en effet, a la puissance de *recevoir* les représentations et d'en extraire l'idée, etc. ; mais il ne *les produit pas*. Il ne peut, en effet, que les tirer des objets : *Toute représentation représente quelque chose*, et donner à l'entendement la faculté de les produire, c'est le condamner à être le jouet de toutes les illusions, le livrer à une fantasmagorie où il ne creusera que ses rêves et ne poursuivra que des fantômes.

Du reste, Kant se contredit, pas plus loin qu'à la ligne suivante : « Il est donc de notre

« nature, dit-il, que l'intuition ne puisse être « que sensible, c'est-à-dire qu'elle ne comprenne « que la manière dont nous sommes affectés par « des objets. » Puisque Kant appelle cela une intuition, soit, nous ne voulons pas disputer sur les mots; mais, quand il ajoute : « L'entendement, « au contraire, est la faculté de penser l'objet de « l'intuition sensible, » il contredit la précédente définition de l'entendement. Tout à l'heure, en effet, l'entendement était la faculté de *produire* les représentations; maintenant c'est la faculté de penser l'objet de l'intuition sensible, c'est-à-dire la représentation. Mais quand l'entendement pense son objet, évidemment il le suppose, car il ne peut pas penser le rien, donc il ne le produit pas.

Nous pourrions, presque à chaque ligne, faire ressortir de semblables contradictions et montrer le vide de cette philosophie qui se drape dans un langage sévère, pour couvrir la nullité du fond sous l'apparence pédantèsque de la forme.

Kant se base sur ces principes pour distinguer la science des lois de la sensibilité en général qu'il appelle *l'Estétique*, de la science des lois de l'entendement en général, c'est-à-dire *de la Logique.*

Il divise ensuite la Logique en logique générale et en logique particulière. La logique générale s'occupe des règles de la pensée, sans tenir compte des objets auxquels elles s'appliquent; la logique

particulière comprend les règles pour penser convenablement sur une espèce d'objets bien déterminés.

A son tour, la Logique générale est *pure* ou *appliquée*. Elle est pure quand nous faisons abstraction de tout ce qui peut nous être fourni par l'expérience, elle consiste dans des principes *à priori ;* elle est *appliquée* « quand elle s'occupe « des règles de l'usage de l'entendement sous les « conditions subjectives et empiriques que nous « enseigne la psychologie. » Dans son langage, Kant appelle cette logique générale appliquée « une *cathartique* (1) de l'entendement humain. »

D'après Kant, la logique générale pure constitue seule la science, parce qu'elle n'accepte aucun principe empirique et qu'elle n'a rien de commun avec la psychologie. La logique générale appliquée, au contraire, ne peut jamais être une science véritable, parce qu'elle a besoin de principes empiriques et psychologiques.

C'est ici que l'on touche du doigt tout ce qu'il y a de fragile dans l'échafaudage péniblement élevé par Kant. Quoi donc ! une logique qui s'appuie sur des faits d'expérience et sur l'étude de l'âme ne peut pas être une science ? Ce reproche ne s'adresse-t-il pas plutôt à la logique générale pure, qui, à force d'abstractions, ne repose

(1) *Cathartique* veut dire qui nettoie.

sur rien et qui a bien l'air de n'être que le fruit de l'imagination de Kant. La logique, par le fait même qu'elle considère l'ordre des concepts et des jugements dans le raisonnement, suppose les objets de notre connaissance, les opérations de l'intelligence, et s'appuie fatalement sur la psychologie. La logique générale pure de Kant n'est rien ou elle est, sous un autre nom, sa logique générale appliquée.

Kant introduit encore une nouvelle division, en distinguant la logique générale d'une autre logique qu'il appelle *transcendantale*. « Comme il « y a, dit-il, des intuitions pures et des intuitions « empiriques, il pourrait bien y avoir aussi une « différence entre la pensée pure et la pensée « empirique des objets. » Il s'appuie sur ce principe pour établir sa distinction entre la logique générale et la logique transcendantale. Mais nous lui ferons observer que cette différence est plus radicale que celle qui peut séparer une logique d'une autre. Toutes les fois, en effet, qu'il y a différence entre la pensée pure et l'objet, il y a erreur : car, que Kant le veuille ou non, la vérité consiste dans l'équation entre la pensée et l'objet; d'où il suit qu'une logique basée sur la différence entre la pensée et l'objet est la logique de l'erreur. Si c'est le rôle qu'il réserve à sa logique transcendantale, elle ne doit pas en être très flattée. Son principe est

donc faux; le but qu'il assigne à la logique transcendantale est faux aussi, car, d'après lui, elle doit s'occuper de l'origine de nos connaissances des objets, ce qui est un problème de psychologie, plutôt qu'un problème de logique proprement dite.

Nous ne suivrons pas le philosophe allemand dans sa classification de la logique *générale* en *Analytique* et en *Dialectique*, de sa logique *transcendantale* en Analytique et en Dialectique transcendantales ; arrivons tout de suite (en demandant pardon à nos lecteurs de les faire passer par de pareils chemins) à son analyse des concepts : c'est une des parties les plus importantes de son célèbre ouvrage : *La Critique de la raison pure.*

« J'entends par analytique des concepts, dit-il, « non pas leur analyse ou la méthode ordinaire- « ment suivie dans les recherches philosophiques, « et qui consiste à décomposer, pour les rendre « clairs, les concepts qui se présentent ; mais « j'entends cette décomposition, encore peu « usitée jusqu'ici, de la faculté même de l'enten- « dement, pour reconnaître la possibilité des « concepts *à priori*, en ne les recherchant que « dans l'entendement seul, comme dans leur sol « natal et en analysant l'usage pur, en général, de « cette faculté..... Nous poursuivrons donc les

« concepts purs jusque dans leurs premiers « germes ou rudiments, nous pénétrerons dans « les capacités intellectuelles qui leur correspon- « dent, *où ils sont préformés*, en attendant qu'ils « se développent à la faveur de l'expérience, et « qu'affranchis par ce même entendement de « toutes conditions empiriques à eux inhérents, « ils soient exposés dans toute leur pureté « native. »

Voilà donc le but de Kant : il veut analyser les concepts, non pour les rendre clairs (il y a parfaitement réussi), mais pour pénétrer au plus intime des capacités intellectuelles où ils sont *préformés*, en attendant qu'ils se développent à la faveur de l'expérience.

Pour nous guider dans cette analyse, Kant nous offre charitablement *un fil conducteur* dont nous avons grand besoin. Il faut, d'après lui, rattacher tous les concepts purs à un principe qui les unit entre eux et qui fournit la règle d'après laquelle on peut déterminer, *à priori*, leur place et l'intégralité de leur nombre. Quel est ce principe ? C'est la spontanéité de la pensée. Kant en revient toujours là, c'est l'erreur qui reparaît sous mille formes dans la *Critique de la raison pure*. Il a voulu établir une ligne de démarcation infranchissable entre les concepts empiriques et les concepts purs. Il n'a pas vu ou il n'a pas voulu voir que ses concepts purs ne

sont que les concepts empiriques, transformés par le travail de l'entendement, car un concept ne peut être pur, ni en lui-même, ni dans son origine : en lui-même d'abord, car *tout concept*, sans exception, se présente sous une forme fournie par l'imagination, quand ce ne serait que l'image du mot qui l'exprime. Qu'on essaye de s'élever à un concept pur et l'on verra que c'est impossible, attendu que toutes nos opérations étant le résultat de notre être qui est double, intellectuel et sensible, elles doivent nécessairement revêtir ce double caractère. Nous ne pouvons pas penser à quoi que ce soit, sans incarner notre pensée dans une image, parce que nous sommes une intelligence incarnée. Les concepts purs de Kant sont donc en eux-mêmes une chimère : on arrive à la même conclusion, si l'on étudie leur origine. D'après Kant (1), toutes les propositions générales, comme, par exemple, celle-ci : un corps est étendu, sont formées dans l'entendement, l'expérience n'est pour rien dans leur origine. C'est faux, car si l'expérience ne me disait pas ce qu'est un corps et ce qu'est l'étendue, je ne pourrais jamais formuler cette proposition : Tout corps est étendu.

Les concepts ne naissent donc pas de la spontanéité de la pensée, mais ils sont le résultat de

(1) Page 41.

l'expérience ; seulement ce résultat est direct ou indirect : direct pour les concepts empiriques, indirect pour les concepts que Kant appelle purs. Le fil conducteur de Kant se brise donc entre ses mains.

L'entendement se sert des concepts pour juger, et si, dans le jugement, on fait abstraction de la matière sur laquelle il porte, pour ne considérer que la forme seule de l'entendement, on trouve que cette fonction de la pensée peut être ramenée à quatre titres :

1° *Quantité des Jugements.*

Généraux,
Particuliers,
Singuliers.

2° *Qualité.*

Affirmatifs,
Négatifs,
Indéfinis.

3° *Relation.*

Catégoriques,
Hypothétiques,
Disjonctifs.

4° *Modalité.*

Problématiques,
Assertoriques,
Apodictiques.

Kant donne les raisons de sa classification ;

nous ne les discutons pas pour arriver plus vite *aux catégories*.

La logique générale, dit-il, faisant abstraction de toute matière de la connaissance, attend que des représentations lui soient données d'ailleurs, pour les convertir en concepts, au moyen de l'analyse : la logique transcendantale, au contraire, a pour objet une diversité de la sensibilité *à priori;* mais la spontanéité de notre pensée exige que cette diversité soit d'abord parcourue d'une certaine manière, qu'elle soit recueillie et liée pour en faire ensuite une connaissance. Cette opération s'appelle synthèse. La synthèse est ce qui rassemble les éléments propres à former des connaissances et qui les réunit en une certaine manière; elle est donc la première chose sur laquelle nous devons porter notre attention, quand nous voulons juger de l'origine de nos connaissances [1].

Ici nous arrêtons le philosophe allemand pour le prier de nous expliquer sa pensée. Si, par synthèse, il entend une connaissance vague, confuse et indécise d'un objet, par exemple, quand je vois de très loin quelque chose et que je ne sais pas si c'est un homme, un arbre ou un cheval, soit; mais, dans ce cas, la synthèse n'est

(1) Nous résumons fidèlement Kant en nous servant des expressions mêmes de l'auteur.

pas, comme il le dit, *l'action d'ajouter les unes aux autres plusieurs représentations différentes et d'en saisir la diversité dans une seule connaissance.* Car, dans l'exemple cité, je ne puis pas ajouter les unes aux autres plusieurs représentations, attendu que je n'en ai qu'une, à savoir, qu'il y a très loin quelque chose. Si, au contraire, la synthèse est pour lui, comme pour tout le monde, le résumé en un seul concept des diverses connaissances obtenues sur un objet, nous lui ferons remarquer alors que la synthèse n'est pas du tout *la première chose sur laquelle nous devons porter notre attention*, *quand nous voulons juger de l'origine de nos connaissances ;* car cette synthèse doit toujours être précédée d'un travail préliminaire, qui est l'analyse. Qu'est-ce, en effet, qu'une synthèse qui ne repose pas sur l'analyse ? Elle n'est qu'un amusement de l'esprit. Si le principe de Kant était appliqué, toute la science se forgerait *à priori ;* nous déciderions nous-mêmes que les choses doivent être de telle ou telle façon, et que c'est à elles à venir se mettre docilement en harmonie avec une science fabriquée tout d'une pièce *par la spontanéité de la pensée*. Qui ne voit que la marche contraire est la vraie ? Qui ne voit que la seule méthode possible, en tout ordre de choses, consiste à analyser les objets de nos connaissances pour régler nos concepts d'après la réalité ? Sans cela, on crée

une science imaginaire et on bâtit tout l'édifice sur le terrain mouvant des hypothèses et de la fantaisie.

Kant continue : « La fonction de l'entendement, dit-il, est de réduire cette synthèse en concepts [1]. » Pour opérer ce travail, l'entendement a deux procédés à sa disposition : *la logique générale*, qui soumet, à l'aide de l'analyse, des représentations différentes à un seul concept ; *la logique transcendantale*, qui ramène à des concepts, non pas des représentations, mais la synthèse pure des représentations. Avant d'arriver au terme qui est la connaissance d'un objet quelconque, il y a comme trois étapes à parcourir : la première est la diversité de l'intuition pure, la seconde est la synthèse de cette diversité, enfin les concepts qui donnent l'unité à cette synthèse pure : ces concepts reposent sur l'entendement proprement dit.

Or, c'est le même entendement qui, par les mêmes opérations qui lui servent à donner aux concepts la forme logique d'un jugement, au moyen de l'unité analytique, c'est, dis-je, le même entendement qui introduit une matière transcendantale dans ses représentations, par le moyen de l'unité synthétique de la diversité dans l'intuition en général (concepts purs).

(1) Loc. cit., p. 119.

Il y aura donc autant de concepts purs qu'il y a de fonctions logiques dans tous les jugements ; par conséquent, la table des concepts purs, que nous appellerons *catégories* pour nous conformer au langage d'Aristote, sera symétrique de la table des fonctions logiques. Après ce lumineux exposé, Kant veut bien nous dresser la table des catégories de son invention,

TABLE DES CATÉGORIES.

1° *De la Quantité.*

Unité,
Pluralité,
Totalité.

2° *De la Qualité.*	3° *De la Relation.*
Réalité,	Inhérence et Substance. (Substantia et Accidens).
Négation,	Causabilité et Dépendance. (Cause et Effet).
Limitation.	Communauté. (Réciprocité entre l'agent et le patient).

4° *De la Modalité.*

Possibilité — Impossibilité,
Existence — Non-existence,
Nécessité — Contingence.

Kant substitue ces catégories à celles d'Aristote,

parce que, dit-il, Aristote, n'étant parti d'aucun principe, les recueillit comme elles se présentèrent à son esprit, et que, par la suite, ayant cru en trouver encore cinq autres, il les ajouta aux premières sous le nom de post-prédicaments.

Kant accuse donc Aristote de légèreté, puisqu'il lui reproche d'avoir pris ses catégories au hasard, sans aucun ordre et sans partir d'aucun principe. Cette accusation est tout simplement absurde; car il suffit de jeter un coup d'œil sur la classification d'Aristote pour voir combien elle est logique.

La première question à résoudre, en effet, quand il s'agit de classer les objets de l'entendement, est celle-ci : *Quid sit?* quelle est la nature de l'objet ? est-il spirituel ou corporel ? Existe-t-il en lui-même, ou a-t-il besoin d'un *substratum?* C'est à cette préoccupation de l'esprit que répond la 1re catégorie d'Aristote : *la substance.* Cette catégorie doit être la première, car toutes les suivantes reposent sur elle.

Que les autres soient dans un ordre rigoureux absolu, nous ne le prétendons pas : *la qualité* ou *la relation,* par exemple, pourraient peut-être se placer avant *la quantité ;* mais, d'autre part, il serait difficile de prouver que cette disposition d'Aristote est tout à fait arbitraire [1].

(1) Voir Goudin, 1er vol., Ia pars logicæ majoris, disp. II, q. II et seq.

Celle de Kant l'est bien davantage, puisque, dans ses catégories, la substance ne vient qu'en septième lieu, tandis qu'évidemment elle doit occuper la première place. Kant allègue les post-prédicaments [1], comme nouvelle preuve de la légèreté d'Aristote, et il ne voit pas qu'il est tout naturel de diviser les concepts en concepts primaires (prédicaments), ou en concepts secondaires (post-prédicaments).

(1) Oppositio, prioritas, simultas, motus et habere.

CHAPITRE V

De la Connaissance.

DEUX CONDITIONS POUR QUE LE FAIT DE LA CONNAISSANCE S'ACCOMPLISSE. — L'ESPÈCE IMPRESSE ET L'ESPÈCE EXPRESSE. — MALEBRANCHE COMBAT EN LA DÉNATURANT LA THÉORIE SCOLASTIQUE DES *species*. — SUBJECTIVISME ET OBJECTIVISME. — LA MARCHE ET LES DEGRÉS DE LA CONNAISSANCE. — MESURE DE LA CAPACITÉ INTELLECTUELLE. — FACULTÉS AUXILIATRICES DE L'INTELLIGENCE.

Nous venons d'étudier les préliminaires de ce fait capital : la connaissance, car nous ne raisonnons que pour arriver à connaître.

La connaissance est d'abord un fait. Un objet est sous mes yeux, je le vois, je sais quelles sont sa forme, sa nature, ses propriétés, je *le connais*. Comment s'opère ce phénomène ? Par l'union entre l'objet compris et le sujet qui comprend. Or cette union ne peut se faire qu'à deux conditions :

1° que le sujet reçoive l'objet, 2° que l'objet soit dans le sujet.

1° L'âme, sujet de la connaissance, est capable de recevoir l'objet, parce qu'elle est immatérielle.

Ce qui distingue les êtres privés de connaissance de ceux qui en sont doués, dit saint Thomas (1), c'est que les premiers n'ont qu'une forme unique, dans laquelle ils sont fatalement enchaînés, tandis que les autres ont le privilège d'acquérir, outre leur forme personnelle, la forme des objets étrangers. Une pierre, par exemple, ne sera jamais que de la pierre, car elle ne peut briser les liens qui la retiennent dans un genre déterminé. Mais les êtres immatériels, au contraire, en raison de leur immatérialité, ont la puissance de recevoir les formes des objets extérieurs et de se les assimiler.

Il faut nécessairement admettre cette doctrine sans laquelle le fait de la connaissance est inexplicable. Quand je connais, en effet, ce n'est pas mon âme qui sort d'elle-même pour aller se loger dans l'objet connu ; c'est, au contraire, l'objet connu qui est en moi, et, en vertu du principe que tout ce qui arrive dans un sujet y est reçu selon la manière d'être du sujet, mon âme étant immatérielle, l'objet doit y être d'une manière immatérielle.

(1) I p., q. XIV, a. 1.

Mais comment, de cette opération, peut-il résulter le phénomène de la connaissance? A une condition, c'est que mon âme sera transformée, pour ainsi dire, en l'objet connu. Si, en effet, cette transformation n'a pas lieu, comment connaîtrai-je tel objet plutôt que tel autre? Je ne puis connaître un arbre qu'autant que son image sera dans mes sens d'abord, dans mon imagination ensuite, et passera enfin dans mon intelligence. Il y aura alors, entre l'image et mon intelligence, une union plus intime qu'entre la matière et la forme, union telle qu'elle transformera mon intelligence en l'objet connu. Mais qui donne à mon intelligence la faculté de recevoir cette forme étrangère? Son immatérialité. C'est cette admirable loi psychologique qu'Aristote formule dans le mot célèbre: *Anima fit quodammodo omnia.* L'immatérialité est donc la condition *sine qua non* de la capacité intellectuelle.

Dans le fait de la connaissance, le sujet et l'objet sont tellement unis, qu'ils deviennent un seul et même principe d'opération.

On distingue, dit saint Thomas [1], deux sortes d'actions: les unes vont du sujet à l'objet qu'elles modifient, les autres demeurent dans le sujet dont elles sont l'épanouissement et la perfection; mais ni les unes ni les autres ne peuvent procé-

(1) Q. de Verit., q. VIII, a. 6.

der que d'un sujet *in actu existente.* Or les opérations intellectuelles sont immanentes et supposent nécessairement que l'intelligence est en acte ; mais il ne faut pas croire que, dans le fait de la connaissance, l'intelligence soit à l'égard de son objet dans le rapport d'agent à patient. Ces deux éléments, au contraire, sont le principe unique de la connaissance : *Sunt unum principium hujus actus qui est intelligere.*

L'objet, en effet, est uni à l'intelligence, soit par son essence, soit par son image, d'où il suit que l'intelligence n'est active ou passive qu'accidentellement. Elle est passive, parce qu'elle reçoit les images, et active parce qu'elle les rend intelligibles ; l'objet affecte donc sa passivité, elle puise son activité en elle-même, et ainsi le sujet actualisé, déterminé, n'est, avec l'objet qui l'actualise et le détermine, qu'un seul principe de l'acte de connaissance.

Dans toute connaissance, l'objet est donc dans l'intelligence ; mais comment y est-il ? Nous avons déjà dit qu'il y est *modo intelligibili*; mais cette proposition a besoin d'être expliquée.

2° Il est clair que l'objet ne peut pas être dans l'intelligence par son entité réelle et physique; il faut donc qu'il y soit par quelque chose de lui-même, c'est-à-dire par une image qui le représente exactement. C'est cette image que les scolastiques appellent *species.* La *species* est donc la

manière d'être de l'intelligence rendue conforme à l'objet connu. En tant que l'espèce (species) est encore à l'état latent, elle est appelée *impressa ;* quand elle devient claire et distincte dans l'acte de la connaissance nettement déterminée, elle reçoit le nom *d'expressa*. La première ne désigne que l'impression faite par l'objet, la seconde exprime l'état de l'intelligence qui prend conscience de l'impression pour en tirer la notion claire de l'objet (1).

Recherchons attentivement, dit saint Thomas (2), de quelle manière l'objet connu existe dans l'intelligence. Il ne peut y être *secundum propriam naturam;* il faut donc que son image (species) soit présente à l'esprit, afin de l'élever de la puissance à l'acte. Quand l'intelligence est actualisée par l'espèce qui devient sa forme propre, l'esprit alors comprend l'objet lui-même; mais cet acte intellectuel ne consiste pas dans un mouvement du sujet vers l'objet, il reste dans le sujet. L'intelligence ainsi informée a une relation nécessaire avec l'objet, parce que l'espèce, qui est le principe immédiat de l'acte intellectuel et qui devient la forme de l'intelligence, n'est que l'image de l'objet.

(1) La *species impressa* se rapporte à la passivité de l'intelligence, et la *species expressa*, à son activité.

(2) Cont. Gent., l. I, c. LIII.

Par le seul fait de la présence de l'espèce intelligible, l'intelligence connaît donc premièrement et directement l'objet en lui-même ; mais nous reviendrons tout à l'heure sur cette question ; continuons l'exposé de la doctrine thomiste.

Il faut savoir, en outre, ajoute saint Thomas, que dans l'acte de connaissance l'intelligence informée par l'espèce donne à l'objet une existence intellectuelle, car elle a la faculté de le concevoir présent ou absent indifféremment : elle a cela de commun avec l'imagination. Mais l'intelligence a, de plus que l'imagination, la puissance de concevoir l'objet séparé des conditions matérielles sans lesquelles cependant il n'existe pas en réalité. Cette puissance d'abstraction serait inexplicable, si l'intelligence ne possédait pas la faculté de donner à l'objet une existence immatérielle.

Est-il besoin d'ajouter qu'il n'est nullement nécessaire, dans l'acte de connaissance, que le sujet ait le même mode d'être que l'objet. Il en résulterait que l'esprit ne pourrait connaître rien de sensible et de matériel, ce qui est évidemment faux. Non, l'unité spécifique n'est pas requise : il suffit de la présence de l'image de l'objet dans le sujet.

La nécessité des images dans toute conception intellectuelle s'impose avec les caractères d'une

évidence irrésistible. Que l'on essaie d'avoir un concept pur, dégagé de fantômes, et l'on verra que cela est impossible. Si nous pensons à Dieu, à l'ange, à l'âme, notre pensée se présente toujours dans une image ; c'est une condition de notre nature, car, ne l'oublions pas, nous sommes une intelligence incarnée. Les opérations intellectuelles doivent donc revêtir ce double caractère ; rêver un concept pur, c'est nier l'évidence et méconnaître les lois de notre nature intime. La philosophie vraie consiste à prendre l'homme tel qu'il est, et à ne pas vouloir créer un homme idéal dont l'étude chimérique et vaine ne peut aboutir qu'à des théories imaginaires ([1]).

(1) La nécessité des espèces intelligibles est tellement évidente, qu'il faut les admettre même dans ces états surnaturels qui ne sont pas du ressort de la philosophie proprement dite, mais qui, cependant, sont d'un grand intérêt psychologique. Il est des moments où l'âme contemplative est absorbée dans les visions divines, au point que les lois naturelles de l'intelligence semblent suspendues. Eh bien, même alors l'intelligence se sert de fantômes. Voici, en effet, comment s'exprime Bossuet dans sa sublime *Instruction sur les états d'oraison* (*) : « Pour dernier exemple des exagérations dont je me plains, « j'alléguerai ce que les mystiques répètent à toutes les pages, « que la contemplation exclut, non seulement toutes images « dans la mémoire et toutes traces dans le cerveau, mais encore « toute idée dans l'esprit, et *toute espèce intellectuelle :* ce « qui est si insoutenable et si inintelligible, qu'en même « temps qu'ils le disent, ils sont contraints de le détruire, non

(*) L. I, § 8.

La théorie scolastique des espèces intelligibles a été violemment attaquée et même tournée en ridicule par des philosophes qui s'en faisaient une idée complètement fausse.

« Les péripatéticiens prétendent, dit Malebranche (1), que les objets du dehors envoient des espèces qui leur ressemblent, et que ces espèces

« seulement à l'égard des espèces et des idées intellectuelles, « mais encore à l'égard des images, même corporelles, puisque « les livres où ils les excluent en sont tout remplis ; témoin « Rusbroc, dans celui des *Noces spirituelles*, où, en s'opposant « à ces images de toute sa force, il ne peut écrire une page « sans y revenir. »

Ainsi donc, même dans la contemplation la plus haute, l'intelligence est obligée de recourir aux images, et, comme le fait très bien remarquer Bossuet, les auteurs qui les combattent s'en servent à chaque page, prouvant par là la fausseté de leurs doctrines. Si tous n'emploient pas les images vives et colorées de Rusbroc, au moins sont-ils bien obligés de se servir de *mots*, et les mots sont-ils autre chose que l'image de la pensée ?

Il peut se faire cependant que quelquefois (rarement) et pour *un temps très court*, Dieu suspende dans les âmes contemplatives les lois de l'intelligence, et que, pendant la durée du miracle, ces âmes comprennent sans le secours des images (*) ; mais ces états extraordinaires ne sont pas du domaine de la philosophie. Ce qu'il y a de certain, c'est que, dans la contemplation surnaturelle ordinaire, les images sont indispensables ; à plus forte raison dans les conceptions intellectuelles, qui n'ont rien de surnaturel.

(1) Recherche de la Vérité, IIe partie, ch. 2.

(*) Voir Bossuet, opus cit., l. VII, § 9.

sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens commun; ils appellent ces espèces-là *impresses* parce que les objets extérieurs les impriment dans les sens extérieurs. Ces espèces impresses, étant matérielles et sensibles, sont rendues intelligibles par l'intellect *agent* ou *agissant*, et sont propres pour être reçues dans l'intellect *patient*. Ces espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces *expresses*, parce qu'elles sont exprimées des *impresses*, et c'est par elles que *l'intellect patient* connaît toutes les choses matérielles.

« On ne s'arrête pas à expliquer plus au long ces belles choses et les diverses manières dont différents philosophes les conçoivent. »

Libre à Malebranche de croire que le système péripatéticien ne mérite pas un sérieux examen ; pour nous, nous pensons que lorsqu'on traite avec un tel dédain une théorie acceptée et défendue par des philosophes de premier ordre, il faudrait au moins la connaître ou ne pas dénaturer l'opinion des adversaires.

Malebranche dit que les espèces impresses sont portées par les sens extérieurs *jusqu'au sens commun ;* il se trompe, elles sont portées jusqu'à l'intellect patient. Il ajoute qu'elles sont *matérielles*, il les confond avec l'image qui est dans le sens ; l'espèce impresse est immatérialisée par le seul fait de sa conception dans l'intellect patient, selon le principe : *Omne quod*

recipitur ad modum recipientis recipitur. Enfin ces espèces matérielles, d'après Malebranche, sont spiritualisées par *l'intellect agent* et sont ainsi rendues propres à être reçues dans l'intellect *patient.*

Toutes ces assertions sont fausses. L'espèce impresse n'est pas immatérialisée par l'intellect agent : elle l'est déjà ; il ne fait que la dégager des conditions particulières, pour en extraire l'idée générale et, en outre, ce n'est pas l'intellect agent qui rend l'espèce impresse propre à être reçue dans l'intellect patient, puisqu'il n'exerce son action que sur l'espèce *déjà reçue* dans l'intellect patient.

Après cet exposé peu fidèle du système scolastique, Malebranche lui oppose trois objections qui reposent sur cette donnée fausse : les espèces impresses sont matérielles.

« Ce sont des petits corps, dit Malabranche, elles ne peuvent donc pas se pénétrer, ni tous les espaces qui sont depuis la terre jusqu'au ciel, lesquels en doivent être tout remplis. D'où il est facile de conclure qu'elles devraient se froisser et se briser, les unes allant d'un côté et les autres de l'autre, et qu'ainsi elles ne peuvent rendre les objets visibles (1). »

(1) Huet (Faiblesse de la raison humaine, l. II, c. III), et M. Cousin (Philosophie de Locke, 9e leç., 7e édit.), sont tombés dans la même méprise que Malebranche au sujet des espèces impresses.

Malebranche suppose donc que les espèces impresses sont comme des émanations des corps et, par conséquent, quelque chose de matériel, qu'elles sont portées à travers les espaces, où elles s'entrechoquent et se brisent.

Cela ne ressemble en rien aux espèces impresses des scolastiques, qui sont les images immatérielles des objets matériels, et non une sorte de petits corps qui arrive, on ne sait comment, jusqu'à l'intelligence. J'ai l'idée de tel arbre, je n'ai pu l'acquérir que si son image a frappé mes yeux et a pénétré de mes sens dans mon intelligence ; mais la représentation intellectuelle de cet objet n'est nullement une émanation matérielle de l'arbre.

Malebranche puise sa seconde objection dans le changement des espèces. Plus un objet est proche, plus, dit-il, l'espèce doit en être grande, puisque l'objet paraît plus grand, et elle diminue à mesure que l'objet s'éloigne. Or on ne voit pas ce qui peut la faire diminuer, et on se demande ce que sont devenues les parties qui la composaient quand elle était plus grande.

Nous répondrons à Malebranche que l'espèce impresse n'est ni grande ni petite, que nous ne nous demandons pas ce que deviennent ses parties, puisqu'elle n'en a pas, et que son objection suppose la matérialité de l'espèce, ce qui est faux.

« Enfin, dit Malebranche, on ne peut pas concevoir comment il peut se faire qu'un corps qui ne diminue point sensiblement, envoie toujours hors de soi des espèces de tous côtés. »

Si les espèces étaient ce que se l'imagine Malebranche, on aurait raison de s'étonner, en effet, de ne pas voir les corps diminuer et finir par disparaître. Mais en prenant la théorie scolastique telle qu'elle est, l'objection de Malebranche se réduit simplement à ceci : Comment se fait-il qu'un corps ne diminue pas à force d'être regardé ?

L'âme est donc capable de connaître, parce qu'elle est spirituelle, l'objet lui est uni par son image et le phénomène de la connaissance est le résultat de cette union. N'oublions pas que l'image est d'abord impresse et qu'elle affecte ainsi la passivité de l'intelligence ; elle devient ensuite expresse, grâce à l'activité intellectuelle. C'est alors seulement que l'intelligence engendre son idée ou son verbe. Or la question qui se pose maintenant est celle-ci : Notre connaissance se porte-t-elle directement sur l'objet et indirectement sur son idée, ou bien connaissons-nous le verbe d'abord et l'objet ensuite. Les philosophes subjectivistes soutiennent que notre

connaissance se porte immédiatement sur le verbe, les objectivistes partagent l'opinion contraire; avec saint Thomas nous nous rangeons parmi ces derniers.

Les espèces intelligibles, dit saint Thomas (1), ne sont pas l'objet direct de notre connaissance, puisqu'elles n'en sont que le moyen et le principe. Le moyen, car sans elles la connaissance est impossible ; il faut, en effet, que l'objet connu soit dans l'intelligence, et il ne peut y être que par les espèces. Le principe, car elles actualisent l'intelligence, la déterminent à telle connaissance particulière, deviennent sa forme et font, avec elle, un seul et même principe de l'acte intellectuel. Aussi, dire que le verbe est l'objet premier de notre connaissance, c'est raisonner comme un astronome qui, prenant un télescope pour contempler une étoile, soutiendrait que l'objet de son étude et de sa connaissance est l'œil principe de sa faculté de vision, et le télescope, moyen d'atteindre l'objet. On ne fera jamais admettre que, dans une opération, quelle qu'elle soit, le but soit le principe d'où part l'opération, ni que la fin soit le moyen qu'on emploie pour opérer; or, dans l'acte de connaissance, le verbe est le principe et le moyen; donc il ne peut pas en être le terme.

(1) In III de Anima, lect. VIII.

Si, dit encore saint Thomas [1], l'objet premier de notre connaissance est l'idée ou le verbe, tout ce que nous jugeons être vrai sera vrai, deux propositions contradictoires seront vraies en même temps et dès lors il n'y aura plus ni vrai ni faux. Si, en effet, une puissance ne connaît que les modifications dont elle est affectée, elle ne jugera que d'elle et son jugement sera toujours vrai, car elle le prononcera d'après ce qu'elle éprouve; un malade dira que le miel est amer, un homme dont le goût est sain soutiendra qu'il est doux et ils auront raison l'un et l'autre. Il en sera de même dans les jugements intellectuels.

Sur la même question et sous le même rapport, deux hommes prononceront deux jugements contradictoires, leur jugement sera vrai, car ils auront jugé d'après ce qu'ils éprouvent réellement, il n'y aura ni vrai ni faux, et toute la science se réduira à des appréciations subjectives. C'est, on le voit, la ruine de la science et le scepticisme irrémédiable.

Examinons maintenant la marche que suit l'intelligence dans le phénomène de la connaissrnce. L'intelligence connaît d'abord l'universel d'une manière confuse et ce n'est que peu à peu

(1) I p., q. XXXV, a. 2. Conf. de Verit., q. II, a. 6.

qu'elle parvient à une connaissance particulière et précise.

Il faut savoir, dit saint Thomas ([1]), que la connaissance intellectuelle a son point de départ dans la connaissance sensible, que celle-ci a pour objet le particulier, tandis que la première a pour but l'universel, de sorte que, pour nous, la connaissance du particulier précède celle de l'universel, puisque la connaissance est sensible d'abord, intellectuelle ensuite. Mais n'oublions pas que l'intelligence procède de la puissance à l'acte, et que tout être qui suit cette marche passe nécessairement par un acte incomplet, avant d'arriver à l'acte parfait.

L'acte incomplet est, en effet, comme le milieu entre la puissance et l'acte parfait, et il est évident qu'il faut passer par le milieu pour parvenir au terme. L'acte parfait est la connaissance précise de tel objet en particulier, et l'acte imparfait en est la connaissance incomplète. Or, connaître un objet d'une manière générale, sans en saisir encore les conditions particulières, est donc le milieu entre la puissance (l'intelligence) et l'acte imparfait (la connaissance précise); il faut donc nécessairement passer par le premier pour arriver au second, c'est-à-dire que nous connaissons l'universel d'abord et le particulier ensuite.

(1) Ibid., a. 3.

Un exemple fera comprendre notre pensée.

Je vois au loin un objet ; je ne sais pas encore si c'est un homme, un animal ou un arbre : tout ce que je sais, c'est qu'il y a quelque chose devant moi. La connaissance sensible, c'est-à-dire ma vue, aperçoit un objet particulier; mais ma connaissance intellectuelle, qui va à l'essence des choses, ne le voit que d'une manière générale, c'est-à-dire que je ne sais pas si l'objet est un homme, un animal ou un arbre. Je m'approche et je reconnais un homme, plus près encore et je distingue tel homme en particulier, et enfin, quand je suis à deux pas de lui, je reconnais qu'il a tel ou tel costume; ma connaissance est alors nette et déterminée, mais elle a commencé par être générale.

Telle est la marche que suit toujours notre connaissance ; elle est indiscutable, car tout le monde a éprouvé que l'on commence par connaître confusément et que ce n'est qu'avec le temps, la réflexion et l'expérience que la connaissance devient claire et précise, c'est-à-dire parfaite.

Etudions maintenant les degrés de la connaissance : elle est parfaite dans l'intelligence, imparfaite dans les sens. Nous allons donc rechercher dans quelle mesure les sens en sont capables, et, en suivant la doctrine de saint Tho-

mas, nous éviterons les systèmes extrêmes des philosophes qui prétendent, les uns que les sens sont infaillibles, les autres qu'ils se trompent toujours.

La vérité est dans l'intelligence et dans les sens, mais elle n'y est pas de la même manière [1]. Elle est dans l'intelligence, d'abord comme résultat naturel de son acte, et ensuite comme connue par l'intelligence prenant conscience de son acte. La connaissance porte d'abord sur son objet; mais elle ne s'arrête pas là : elle revient sur son acte pour le connaître, non seulement en lui-même, mais encore pour s'assurer de sa conformité avec son objet. Les sens, au contraire, n'ont que la connaissance qui suit leur acte, c'est-à-dire qu'ils ne jugent que de leur objet propre; mais ils n'ont pas la faculté de se replier sur eux-mêmes pour connaître la nature de leur acte ni son équation avec l'objet : ils sont donc privés de la connaissance formelle. Les substances les plus élevées, telles que les substances intellectuelles, ont seules le pouvoir d'opérer sur elles-mêmes un retour complet, car après avoir connu un objet extérieur, elles reviennent sur leurs pas pour étudier la nature de l'acte qui les unit à l'objet, et, de là, elles vont jusqu'à leur essence. C'est comme un cercle parfait.

(1) De Verit., q. 1, art. 9 et seq.

Les sens, au contraire, s'arrêtent sur ce chemin que l'intelligence seule parcourt en entier, car s'ils connaissent leur objet et leur acte (la sensation), cependant ils ne reviennent pas jusqu'au point de départ, ils ne connaissent pas leur nature intime. Leur connaissance, en effet, n'est pour ainsi dire qu'organique ; or il est impossible qu'un organe serve de médium à une puissance sensitive. L'organe est donc l'obstacle contre lequel les sens viennent se heurter, qui les empêche de se replier complètement sur eux-mêmes et, par conséquent, d'avoir une connaissance parfaite.

Dans cette question, saint Thomas tient le juste milieu (comme toujours du reste) entre deux opinions extrêmes. Certains philosophes prétendent que les sens se trompent *toujours*; d'autres soutiennent qu'ils sont infaillibles. Contre les premiers, le Docteur angélique accorde aux sens la connaissance qui correspond à leur nature; mais contre les seconds, il reconnaît qu'ils peuvent nous induire en erreur.

Remarquons cependant que, lorsque les sens exercent leurs opérations dans le milieu et dans les conditions voulus, ils ne se trompent jamais ; l'erreur vient toujours de ce que l'intelligence juge avec trop de précipitation ou qu'elle ne laisse pas les sens dans le rôle et dans le milieu qui leur conviennent.

La connaissance des choses extérieures, dit saint Thomas, commence par les sens et s'achève dans l'intelligence, de telle sorte que les sens servent d'intermédiaire entre l'intelligence et son objet. Comparés à l'objet, les sens sont presque l'intelligence; mais, comparés à l'intelligence, leurs opérations sont comme un objet : d'où il suit que la vérité et l'erreur sensibles doivent être considérées à un double point de vue. Si nous envisageons les sens dans leur rapport avec l'intelligence, ils sont, comme les objets, vrais ou faux, selon qu'ils amènent l'intelligence à la vérité ou qu'ils l'induisent en erreur. Si, au contraire, nous les étudions dans leurs rapports avec les choses, les sens seront, comme l'intelligence, vrais ou faux, selon qu'ils jugent l'objet.

Les sens sont donc pour l'intelligence et en eux-mêmes un objet d'abord, et de plus une indication d'un objet extérieur. Dans le premier cas, c'est-à-dire dans le rapport de l'intelligence avec les sens considérés comme objet, les sens ne trompent jamais, car lorsqu'ils affectent l'intelligence, celle-ci ne peut pas ne pas voir ce qu'ils lui présentent. Mais si nous considérons les sens en tant qu'image d'un objet extérieur, ils peuvent se tromper, s'ils ne sont pas la représentation fidèle de l'objet, et ils deviennent ainsi pour l'intelligence une cause d'erreur. Cette

erreur n'est pas fatale, car l'intelligence peut et doit contrôler les témoignages des sens.

Si nous considérons les sens dans leurs rapports directs avec les objets, ils sont vrais ou faux, selon qu'ils sont conformes ou non avec l'objet ; mais cette erreur ou cette vérité n'est que matérielle, car la vérité formelle et totale ne réside que dans le jugement pratique de l'intelligence.

On peut encore déterminer les degrés de la connaissance, en se plaçant au point de vue de son activité et mesurer ainsi la capacité intellectuelle de chaque homme.

Il faut pour cela distinguer entre l'objet de la connaissance, la faculté intellectuelle proprement dite, et les puissances inférieures qui facilitent l'acte intellectuel.

Saint Thomas se demande donc si, sur un objet donné, la capacité intellectuelle est la même pour tous, ou bien si un homme qui est mieux doué comprend mieux qu'un autre l'objet en question.

Il répond affirmativement en donnant d'abord une preuve d'expérience (1). C'est un fait reconnu de tous, dit-il, que certaines intelligences sont

(1) I p., q. LXXXV, a. 7.

bien plus perspicaces que d'autres : ainsi, celles qui peuvent ramener une conclusion à ses premiers principes et aux causes suprêmes sont évidemment plus fortes que celles qui ne s'élèvent qu'à la notion des causes prochaines [1].

Au point de vue de l'objet, la thèse présente quelque difficulté. La vérité, en effet, étant une équation entre l'intelligence et son objet, elle ne peut, par conséqnent, admettre aucun degré ; une chose est égale à une autre ou elle lui est inégale, il n'y a pas de milieu. Quand donc deux intelligences saisissent une vérité, elles la voient de la même manière et au même degré.

La question est double, répond saint Thomas. Quand on mesure le degré de capacité intellectuelle, si on considère l'objet compris, il est clair qu'un homme ne peut pas comprendre la même chose mieux et plus qu'un autre, car s'il la comprenait plus ou moins, il se tromperait, et nous supposons qu'ils sont l'un et l'autre dans la vérité. Si, au contraire, on envisage l'acte intellectuel au point de vue subjectif, il faut admettre alors qu'un homme peut comprendre une chose mieux qu'un autre, car plus une faculté est puissante et plus aussi elle étreint son objet. Il est incontestable que toutes les intelligences ne sont pas sur le pied d'une égalité parfaite, par consé-

(1) Saint Thomas se place ici au point de vue de la faculté.

quent, étant donné le même objet, l'intelligence la plus forte verra d'abord tout ce que comprendra une raison plus faible, et, en outre, elle pénétrera plus avant. De deux intelligences comparées en elles-mêmes, l'une peut donc être supérieure à l'autre ; on arrive à la même conclusion, si on compare les facultés qui aident à l'acte intellectuel et lui donnent une plus grande vigueur.

Ces facultés sont, d'après saint Thomas, *virtus imaginativa, cogitativa et memorativa.*

On a droit de s'étonner que saint Thomas place l'imagination au nombre des facultés qui augmentent la puissance intellectuelle. N'avons-nous pas dit, en effet, dans le cours de cet ouvrage, que l'imagination est un obstacle aux opérations intellectuelles, et que souvent elle égare la raison, en l'éloignant des sentiers du vrai, pour l'entraîner à la suite d'erreurs, qu'elle prend pour des réalités ? Cela est parfaitement vrai, mais il faut distinguer l'usage légitime d'une faculté de l'abus que l'on peut en faire.

L'abus de l'imagination emporte l'intelligence vers les écueils que nous avons signalés, et les hommes qui se laissent aller à ses seules inspirations sont, en général, peu aptes aux spéculations métaphysiques. Ils ont d'autres qualités, fort estimables sans doute, mais, ordinairement du moins, ils devraient renoncer à la philosophie.

Pourquoi donc saint Thomas affirme-t-il qu'une imagination puissante augmente les forces intellectuelles ? C'est que toutes les facultés nous sont données pour atteindre ce but suprême : la connaissance de la vérité, et si quelques-unes nous en détournent, ce n'est qu'accidentellement, parce que nous ne savons pas leur assigner leur rôle.

Mais lorsque la raison domine les puissances inférieures et les met à leur place, elles concourent toutes, chacune dans leur sphère, à augmenter la capacité intellectuelle. C'est dans ces conditions que l'imagination devient un puissant auxiliaire de l'intelligence. Elle lui donne une impression plus profonde et plus vive de la vérité, elle l'attire sur les hauteurs et elle décompose en un prisme étincelant la lumière trop pure pour la faiblesse de notre regard. L'intelligence alors aime cette vérité revêtue de couleurs splendides, elle se passionne pour elle, et l'imagination, à son tour, en incarnant la vérité dans des images, rend sa contemplation plus douce et plus facile. Il peut donc se faire que des hommes à l'imagination vive soient en même temps bons philosophes; mais il faut pour cela que l'intelligence domine et maîtrise l'imagination, s'en serve comme d'un moyen, réprime ses écarts et la soumette à un contrôle sévère.

Après l'imagination, saint Thomas désigne,

comme auxiliaire de l'intelligence, la puissance qu'il appelle *vis cogitativa :* c'est la connaissance expérimentale, qui résulte de la comparaison de plusieurs cas particuliers dont on a gardé le souvenir (1). Elle aide l'intelligence, car elle engendre la prudence intellectuelle et elle met à son service les trésors de l'expérience.

La mémoire vient au secours de l'intelligence non seulement pour lui faire conserver les connaissances déjà acquises, mais encore pour lui aider à en découvrir de nouvelles. Une mémoire heureuse, en nous permettant de comparer ce que nous savons avec ce que nous voulons connaître, nous fait marcher, dans nos recherches, d'un pas sûr et expérimenté, tandis qu'une mémoire ingrate nous condamne à recommencer toujours et impose, par conséquent, d'étroites limites à notre connaissance.

A ces facultés on peut ajouter l'*attention.*

« L'attention est une application volontaire de notre esprit sur un objet (2). » Elle consiste donc dans l'effort que fait notre volonté pour chasser toutes les images, toutes les pensées qui pourraient nous distraire de notre sujet; elle le fixe sous le regard de notre intelligence, et elle

(1) In I Metaphys., l. I, lect. I.

(2) Bossuet, Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. III, n° 17.

l'isole, afin que nous ne soyons occupés que de lui. La nécessité de l'attention est évidente, surtout dans les sujets dont la connaissance est difficile.

Notre intelligence, étant limitée, ne peut porter ses regards sur plusieurs objets à la fois : elle est obligée de circonscrire son horizon et de concentrer tous ses efforts sur un seul point.

Tous les hommes ne sont pas, au même degré, capables d'attention. Ceux dont la volonté est vacillante et légère passent d'un objet à l'autre sans en approfondir aucun et n'acquièrent, par conséquent, que des connaissances superficielles. Ils ne voient pas les difficultés, parce qu'ils s'arrêtent à la surface : ils se fient à une facilité trompeuse, qui voltige partout et ne s'arrête nulle part.

Avec cette disposition, aucune connaissance sérieuse n'est possible. D'autres, au contraire, sont tenaces et fermes, rien ne peut détourner leur attention de l'objet de leur étude, et ils ne le quitteront que lorsqu'ils l'auront pleinement compris. L'attention soutenue est le signe d'un esprit sérieux, et quand elle est unie à la réflexion, elle donne à la connaissance une solidité, une profondeur et une clarté qui est le privilège des intelligences attentives et réfléchies.

Qu'on nous permette de citer l'admirable analyse de la réflexion par Bossuet [1].

(1) Instruction sur les états d'oraison, l. V, 5.

« J'avoue bien qu'en général la réflexion est « une imperfection de la nature humaine, puis- « qu'on ne la trouve point, je ne dirai pas dans la « divinité, mais dans les plus sublimes opérations « de la nature angélique ou des esprits bienheu- « reux. Mais *dans l'état où nous sommes*, c'est « une force de l'âme...

« Elle affermit nos actes, et cet affermissement « nous est nécessaire tant que nous sommes en « cette vie, où nous ne voyons *qu'en partie*, com- « me dit saint Paul, c'est-à-dire imparfaitement. « De la faiblesse de nos vues vient celle de nos « résolutions. En cet état, Dieu a voulu mettre « dans l'esprit humain la force, pour ainsi parler, « de redoubler ses actes par la réflexion, pour « donner de la fermeté à ses mouvements directs; « ainsi les actes directs ont quelque chose de plus « simple, de plus naturel, de plus sincère peut- « être, qui vient du fond si vous voulez ; mais « les réflexions ont la force de les confirmer...

« C'est pourquoi la réflexion est appelée l'œil « de l'âme, parce que l'acte direct n'étant le plus « souvent assez aperçu, la réflexion, en l'aper- « cevant, l'affermit avec connaissance, et comme « par un jugement confirmatif. Elle a aussi ses « profondeurs, lorsque nous faisons ces réflexions « profondes qui font entrer si avant nos résolu- « tions dans notre cœur. C'est une vaine pensée « de s'imaginer qu'à force d'avoir réfléchi, on n'a

« plus besoin de le faire ; ce qui pourrait être « vrai jusqu'à un certain degré, mais non jamais « simplement et absolument. Tant que le « jugement peut vaciller et que la volonté est « muable, la réflexion leur est nécessaire. »

La réflexion « redouble donc les forces de l'esprit humain, » elle redresse nos jugements, et c'est grâce à elle que la connaissance acquiert toute son intensité. Il est incontestable qu'un homme qui ne prend pas l'habitude de réfléchir est exposé à des jugements précipités ; un esprit réfléchi, au contraire, ne donne son adhésion qu'à des vérités solidement établies.

CHAPITRE VI

De la Connaissance (suite).

AU MÊME MOMENT ET DANS LE MÊME ACTE, LA CONNAISSANCE NE PEUT AVOIR QU'UN SEUL OBJET.— TRIPLE OBJET DE LA CONNAISSANCE. — COMMENT CONNAISSONS-NOUS CE QUI EST AU-DESSOUS DE NOUS ? — THÉORIE PLATONICIENNE RÉFUTÉE PAR SAINT THOMAS. — SYSTÈME DE MALEBRANCHE. — EXAMEN CRITIQUE DE L'IDÉE DE L'INFINI.

Toutes les intelligences ne sont donc pas, au même degré, capables de connaissances ; mais, quelles qu'elles soient, elles ne peuvent embrasser plusieurs objets à la fois, elles sont obligées de les étudier les uns après les autres. Nous pouvons, il est vrai, savoir plusieurs choses : ainsi un savant saura les mathématiques, l'astronomie, la physique, etc. ; mais, lorsqu'il s'occupe de l'une de ces sciences, il se détourne forcément des autres, et, dans la science qui l'absorbe *hic et nunc*, il est tout dans la question du moment. Il ne peut pas, en étudiant tel

problème, mener de front une autre thèse en même temps et dans le même acte de connaissance. Quoi qu'il en coûte à notre orgueil, il faut bien accepter cette conclusion, car elle est certaine.

Tout mode d'action, dit saint Thomas (1), est en proportion avec son principe qui est la forme d'où l'acte découle ; or nous avons vu que les *species* sont tellement unies à la substance intellectuelle, qu'elles constituent avec elle un seul et même principe d'opération ; l'intelligence ne pourra donc connaître et comprendre en même temps et dans le même acte que les objets embrassés dans une *species* déterminée. Il est impossible, en effet, qu'un sujet reçoive à la fois et en même temps diverses formes, de même qu'il est impossible qu'un corps soit en même temps et *secundum idem* coloré de nuances diverses ; or les espèces intelligibles, quoique leurs objets soient différents, sont toutes comprises dans un genre unique puisqu'elles sont l'acte de la même intelligence, mais leur différence spécifique ne leur permettra pas d'informer en même temps la même intelligence, pas plus qu'un corps ne peut être à la fois et *secundum idem* blanc et noir.

L'expérience confirme la théorie. Quand nous pensons à un triangle, il nous est impossible de

(1) I p., q. LXXXV, a. 4.

penser en même temps et dans le même acte au cercle ou au carré. Sans doute, notre intelligence peut immédiatement et dans un instant *rapide comme la pensée* passer d'un sujet à un autre ; mais au moment même où elle est occupée de l'un, elle néglige l'autre forcément. Nous ne pouvons saisir à la fois qu'un seul objet, et lorsque nous en comprenons plusieurs, c'est toujours *per modum unius*. Ainsi, quand nous comparons deux objets, nous les voyons d'abord séparément l'un de l'autre et nous les unissons ensuite dans le concept unique de ressemblance ou de différence.

Il est impossible qu'il n'en soit pas ainsi. Notre âme, en effet, devient dans l'acte de connaissance l'objet compris,elle est transformée en lui ; et de même que du bois, restant bois, ne sera jamais de la pierre, de même notre âme comprenant tel objet ne pourra jamais, dans le même moment et dans le même acte, être transformée en un autre. Il faudra pour cela qu'elle abandonne sa forme précédente pour acquérir la nouvelle, comme le bois ne pourra passer à l'état de pierre qu'à la condition de perdre sa forme primitive.

Il est donc très sûr que notre connaissance, au moment précis où elle s'exerce, ne peut avoir qu'un objet. Elle peut, il est vrai, le varier et promener son regard sur l'innombrable multi-

tude des êtres, mais, ici encore, il faut reconnaître les limites de notre raison, ce regard ne s'étend pas à l'infini.

L'objet de la connaissance est triple : Nous nous connaissons nous-mêmes, nous connaissons ce qui est au-dessous de nous et ce qui est au-dessus.

1° Connaissance de nous-mêmes.

On attribue généralement à Descartes le mérite d'avoir dirigé la philosophie vers l'étude de l'âme, comme si personne ne s'en fût occupé avant lui, et on regarde la philosophie scolastique comme un amas de spéculations, de formules creuses qui ne reposent sur rien. Si l'on avoue parfois qu'il y a peut-être quelque chose de bon chez les scolastiques, on ajoute immédiatement que le génie de Descartes était nécessaire pour démêler le chaos et y répandre la lumière : « Sous toutes ces scories scolastiques, de l'or « était caché. Sous tant de sentences vaines, « sous ce qu'un de nos contemporains a appelé un « monde de sottise, une certaine sagesse couvait ; « mais le temps n'était pas où elle pouvait « éclore.

« Descartes parut... L'esprit purgé de tant de « fantômes qui hantaient l'imagination téné« breuse des docteurs de l'École, et dont elle « avait tout peuplé, il vit la réalité comme à nu.

« Sous cette confusion de formes équivoques,
« semi-logiques et semi-personnelles, il vit de
« grandes lignes à tirer, une grande distinction à
« faire : d'un côté la pensée, ce simple et un
« que nous connaissons clairement en nous-
« mêmes ; de l'autre ce que nous voyons claire-
« ment hors de nous.... La philosophie alors,
« depuis si longtemps en l'air parmi les fictions,
« prend pied, devient positive (1).»

Regardons de près cette philosophie en l'air, qui ne repose que sur des fictions.

Il faut distinguer deux sortes de connaissance de l'âme : l'une directe, mais confuse ; l'autre réflexe, mais claire ; la première est un fait attesté par le sens intime, la seconde est le résultat d'une étude minutieuse.

Saint Thomas groupe ces questions autour de celle-ci : L'âme se connaît-elle par son essence ou par son opération (2) ?

Quand on demande si une chose est connue par son essence, il est nécessaire de bien préciser le sens de la question. S'agit-il de l'objet ou du moyen de la connaissance ? S'il s'agit de l'objet, la question se réduit à celle-ci : Une chose est-elle connue dans son essence ou seulement dans ses accidents ? S'il s'agit du moyen, on

(1) La Philosophie en France au XIXe siècle, par Félix Ravaisson, § I, p. 5.
(2) De Veritate, q. X, a. 8. — I p., q. LXXXVII, a. 1.

demande alors si une chose est connue par son essence considérée comme moyen de la connaissance. C'est en envisageant la question sous ce dernier point de vue que nous allons rechercher si l'âme se connaît elle-même par son essence ou par son opération.

Il y a, continue saint Thomas, une double connaissance de l'âme, l'une en vertu de laquelle chaque âme connaît ce qui lui est personnel, l'autre qui nous dévoile ce qui est commun à toutes. Celle-ci a pour objet la nature de l'âme en général, la première est la connaissance de l'âme en tant qu'elle est en tel individu, elle nous révèle que nous avons une âme, tandis que l'autre nous fait connaître ce qu'est l'âme.

La connaissance personnelle est actuelle et habituelle.

La connaissance actuelle se manifeste par les actes : nous ne sentons, en effet, que nous avons une âme que parce que nous constatons des actes de vie sensible et intellectuelle. Nous ne savons que nous comprenons que lorsque nous avons compris quelque chose, parce qu'il est nécessaire de comprendre avant de savoir que l'on a compris. La connaissance actuelle s'opère donc par le moyen des actes.

Quant à la connaissance habituelle, elle n'est que la présence de l'âme à elle-même, affirmant

son existence par le témoignage irrécusable du sens intime.

Mais si nous voulons étudier l'âme en général, c'est-à-dire non plus notre âme, mais l'âme humaine, il faut se souvenir que dans toute connaissance il y a deux choses : l'appréhension de l'objet et ensuite le jugement porté par l'intelligence.

Nous ne parvenons à l'appréhension de l'objet que par le secours des choses sensibles, car notre âme, étant la dernière des substances intellectuelles, n'est rendue intelligible que par les images dont elle se revêt, comme la matière première n'est rendue sensible que par la forme qui la recouvre. Nous ne connaissons donc pas la nature de l'âme d'une manière immédiate et directe, mais seulement par ses opérations. Or nous constatons qu'elle comprend l'universel, d'où nous concluons qu'elle est immatérielle et indépendante de la matière, car le fait de la compréhension de l'universel est incompatible avec la nature d'un être matériel. Nous partons de ce principe pour connaître la nature de l'âme et de ses facultés.

Sur ces données, nous nous élevons plus haut, et éclairés par la lumière de l'éternelle vérité, nous jugeons que telle doit être la nature de l'âme, non-seulement d'un homme quelconque, mais de l'âme en général, abstraction faite

de toute condition de temps et de lieux.

L'âme ne se connaît donc d'une connaissance claire et précise que par ses actes. Si elle avait par son essence cette sorte de connaissance d'elle-même, pourquoi une étude aussi attentive serait-elle nécessaire et surtout pourquoi tant de philosophes se seraient-ils trompés sur sa nature? L'âme se connaît si peu par son essence, que beaucoup d'hommes ne savent même pas s'ils en ont une [1].

La connaissance réflexe de l'âme est l'objet de la plus grande partie de ce livre.

La connaissance de ce qui est au-dessus de nous (Dieu) appartient à la théodicée ; nous tenant dans les limites de la psychologie, nous négligeons la théodicée.

Connaissons-nous les choses qui se trouvent au-dessous de nous et comment les connaissons-nous?

Saint Thomas, après avoir rappelé seulement pour mémoire l'opinion des plus anciens philosophes, prétendant que toute connaissance des corps est impossible, discute la théorie de Platon, qui croyait avoir donné une base solide à la connaissance humaine en imaginant son célèbre système des idées [2].

(1) Suarez, De Anima, l. IV, c. v, § 1.
(2) I p., q. LXXXIV.

D'après Platon, la connaissance n'a pas pour objet les choses matérielles et sensibles, elle se porte vers ces existences séparées et immatérielles dont les choses sensibles sont, pour ainsi dire, une incarnation. Ces dernières n'ont qu'une réalité apparente, incapable d'être la base d'une connaissance certaine.

« N'aurons-nous pas bien raison de répondre, « dit Platon, que celui qui a le véritable amour « de la science aspire naturellement à l'être et « que, loin de s'arrêter à cette multitude de cho- « ses dont la *réalité n'est qu'apparente*, son amour « ne connaît ni repos ni relâche, jusqu'à ce « qu'il soit parvenu à s'unir à l'essence de chaque « chose, par la partie de son âme qui seule peut « s'y unir, à cause des rapports intimes qu'elle « a avec elle ; de telle sorte que, cette union, cet « accouplement divin ayant produit l'intelligence « et la vérité, il atteigne à la connaissance de « l'être (1).....

Nier la réalité de « cette multitude de choses », sous le prétexte que notre intelligence aspire à la connaissance de l'être, c'est d'abord confondre deux choses distinctes.

Nous aspirons à connaître l'être absolu, c'est vrai, mais seulement quand nous avons constaté la réalité de l'être participé ; car nous ne pou-

(1) La République, l. VI, p. 15.

vons désirer connaître la cause que lorsque nous avons vu l'effet. Dire que notre intelligence ne peut s'unir qu'à l'essence (à l'idée) de chaque chose, c'est affirmer que la connaissance directe des choses est impossible et s'exposer à s'avancer dans un monde imaginaire, où l'intelligence n'aura aucun autre aliment que d'insaisissables fantômes.

Platon dit un peu plus loin (1) : « Suppose des « yeux doués de la faculté de voir appliqués à « leur usage et en présence des objets colorés, « s'il n'intervient une troisième chose destinée à « concourir au phénomène de la vision, les yeux « ne verront rien, et les couleurs ne seront pas « visibles.

« — Quelle est cette chose ?

« — C'est ce que tu appelles la lumière....

« Ce que le bien est dans la sphère intelligible « par rapport à l'intelligence et à ses objets, le « soleil l'est dans la sphère visible et par rapport « à la vue et à ses objets.

« — Comment ? explique-moi ta pensée.

« — Tu sais que, lorsque les yeux se tournent « vers des objets qui ne sont pas éclairés par le « soleil, mais par les astres de la nuit, ils ont « peine à les discerner, qu'ils semblent, jusqu'à « un certain point, atteints de cécité, comme

(1) Ibid., p. 53 et seq.

« s'ils perdaient la netteté de leur vue.

« — La chose est ainsi.

« — Comprends que la même chose se passe « à l'égard de l'âme. Quand elle fixe ses regards « sur ce qui est éclairé par la vérité et par l'être, « elle comprend et connaît : elle montre qu'elle « est douée d'intelligence. Mais lorsqu'elle tourne « son regard sur ce qui est mêlé d'obscurité, sur « ce *qui naît et périt*, sa vue se trouble et s'obs- « curcit, elle n'a plus que des opinions, et passe « sans cesse de l'une à l'autre : on dirait qu'elle « est sans intelligence.

« — Oui.

« — Tiens donc pour certain que ce qui répand « sur les objets de la connaissance la lumière de « la vérité, ce qui donne à l'âme qui connaît la « faculté de connaître, c'est l'idée du Bien. »

Au-dessous de l'idée du Bien, il y a, pour Platon, les idées de chaque chose en particulier, « l'idée en soi de l'homme, du feu, de l'eau (1), » etc., et notre connaissance ne s'opère que par notre union intelligible avec ces idées. Platon repousse (2) la théorie de la sensation comme point de départ de notre connaissance ; il est donc obligé d'en chercher un autre : la communion avec les idées. Il est allé se heurter contre

(1) Parménide, p. 12, éd. Cousin.
(2) Théétète, pp. 93, 163 et seq.

un écueil que n'évitent pas toujours les plus grands esprits. Voulant combattre les opinions des philosophes qui donnaient une importance exclusive à la sensation, il a nié son rôle légitime dans le fait de la connaissance. Il pousse son système jusqu'aux conséquences les plus extrêmes, car voyant très bien que tant que l'âme est unie au corps, elle ne peut pas se délivrer des sensations, il va jusqu'à soutenir que, dans cette vie, toute connaissance certaine est impossible.

« Il nous est démontré, dit-il [1], que si nous « voulons savoir véritablement quelque chose, il « faut que nous nous séparions du corps, et que « l'âme elle-même examine les choses en elles- « mêmes. C'est alors seulement que nous joui- « rions de la sagesse dont nous nous disions « amoureux, c'est-à-dire après notre mort et non « pendant cette vie ; et la raison même le dit : car « s'il est impossible de rien connaître purement, « pendant que nous sommes avec le corps, il « faut de deux choses l'une, ou que l'on *ne « connaisse jamais la vérité*, ou qu'on ne la « connaisse qu'après la mort. »

Platon n'admet donc d'autre connaissance certaine que celle de l'âme séparée, sous le prétexte qu'une connaissance qui n'est pas débarrassée de la sensation n'est pas digne de ce nom,

(1) Phédon, p. 205.

d'où il conclut : Il faut attendre jusqu'après la mort pour arriver à la possesssion de la vérité.

Que quelques philosophes aient fait à la sensation une part trop large, nous ne le contestons pas; mais dire avec M. Cousin [1] que ceux qui acceptent comme un principe vrai la formule célèbre : *Nihil est in intellectu quin non prius fuerit in sensu,* n'habitent que des ruines, qui doivent s'écrouler au premier regard d'une raison sévère, c'est évidemment confondre une doctrine philosophique certaine, nous le verrons, avec les abus qui peuvent en résulter.

Le système de Platon est faux pour deux raisons, dit saint Thomas [2]. Si, en effet, les idées sont l'objet de notre connaissance, nous devons donc renoncer à connaître les choses matérielles, et dès lors nous excluons du domaine de la science humaine tout ce qui est changeant, mobile, sensible, c'est-à-dire que nous la mutilons sans pitié, ou plutôt nous nous réfugions dans le scepticisme. Nous avons vu, en effet, que Platon ne recule pas devant cette conséquence.

Il semble, en outre, peu raisonnable que nous allions chercher, pour connaître les choses qui tombent sous les sens, des intermédiaires qui en diffèrent essentiellement. Car, même en admet-

(1) Argument de Théétète, p.9.

(2) I p., q. LXXXIV, a. 1.

ant que nous connaissions *les idées*, nous ne
connaîtrions pas pour cela les choses sensibles,
puisque le type est d'une autre nature que la
chose réalisée, *cum differant secundum esse*.

Les idées sont évidemment moins connues
que les objets ; or c'est enfreindre une des lois
fondamentales de la connaissance que de se servir
du moins connu pour éclairer ce qui l'est davantage. C'est le procédé contraire qui est le vrai, et
il serait plus juste de dire que nous connaissons
les idées par les objets et non les objets par les
idées.

Ce qui a trompé Platon, ajoute saint Thomas,
c'est que, voyant que le phénomène de la connaissance suppose une certaine similitude, il
a cru que la forme de l'objet devait être nécessairement dans le sujet, de la même manière que
dans l'objet connu, « *credidit quod forma cogniti
ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est
in cognito.* Or il remarquait très bien que la
forme de l'objet compris est dans l'intelligence,
d'une manière immatérielle et immobile; d'où il
concluait que l'objet lui-même devait revêtir les
mêmes caractères, et comme, d'autre part, les
choses sensibles sont matérielles et changeantes,
il était amené à dire que les idées seules peuvent
être l'objet de la connaissance.

Cette nécessité de similitude de nature entre
l'objet et le sujet est illusoire, car de même que

les objets sont différents entre eux, de mêm leur manière d'être dans l'âme diffère de leu manière d'être en réalité. Lorsque je vois u monceau d'or, il n'existe pas dans mon œi comme il existe *à parte rei;* cependant je le vois je le connais d'une connaissance sensible ; pa conséquent la similitude de nature n'est pa nécessaire. De même, dans la connaissanc intellectuelle, les images des choses sensible sont reçues par l'intelligence, selon le mode d'êtr du sujet, c'est-à-dire d'une manière immatériell et immobile.

Concluons donc que l'âme connaît les corp par la seule énergie de son intelligence et qu cette connaissance est immatérielle, universell et nécessaire. Immatérielle, parce que l'âm est spirituelle ; universelle, parce que la con naissance intellectuelle, plus élevée que l connaissance sensible, peut dégager l'objet d ses conditions individuantes ; nécessaire, parc que l'objet connu s'impose à nous fatalement qu'il ne nous est pas possible de l'éviter et de l voir, soit tel qu'il est, soit tel que nous le croyon être.

Saint Thomas revendique toujours pour l'in telligence humaine la puissance personnell d'émettre l'acte de connaissance. Chercher e dehors de l'âme une lumière extrinsèque qu nous rend capables de connaître, c'est saper un

des bases les plus importantes de la psychologie, car qu'est-ce que l'âme, si on lui ravit sa plus noble faculté ? Aussi le saint Docteur ne manque jamais une occasion de rappeler ce grand et fécond principe : La connaissance est un acte que l'intelligence puise dans sa propre énergie.

Toute connaissance, dit-il, dans un autre ouvrage (1), s'opère d'après une forme qui est, dans le sujet, le principe même de la connaissance : *Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quæ est in cognoscente principium cognitionis.*

Cette forme peut être considérée, soit par rapport au sujet dans lequel elle réside, soit par rapport à l'objet qu'elle représente. Par rapport au sujet, elle l'élève à l'acte de la connaissance ; par rapport à l'objet, elle détermine la connaissance à tel objet en particulier. Mais il n'est pas nécessaire que l'objet connu possède la même manière d'être que le sujet ou que la forme, principe de connaissance (car alors il faudrait renoncer à toute connaissance des choses matérielles et nous ne pourrions jamais nous assurer ni de l'existence, ni des qualités des corps) ; il suffit que l'objet soit dans le sujet, selon le mode d'être de ce dernier. L'objet doit donc s'immatérialiser. Cette transformation commence dans

(1) Q. de ver., q. x, a. 1.

la connaissance sensible, elle se continue dans l'intellect possible, d'où il suit que nous connaissons immatériellement les choses matérielles. Cette connaissance est l'acte d'une faculté, l'intelligence, et non de l'essence de l'âme, car nous avons vu dans un des chapitres précédents que l'essence est distincte des facultés.

Une des maximes favorites de Descartes est que nos connaissances n'ont de valeur qu'autant qu'elles reposent sur les preuves de l'existence de Dieu : « Notre pensée, dit-il, ne saurait avoir aucune science certaine, jusqu'à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée [1]. » Il revient à tout moment sur cette idée ; Nous ne pouvons rien connaître avant d'avoir connu Dieu, c'est donc *par Dieu* que nous connaissons [2]. Malebranche n'avait pas un grand effort à faire pour ajouter : et nous ne connaissons qu'en Dieu.

Après avoir repoussé avec dédain la théorie scolastique des espèces intelligibles, Malebranche refuse à l'âme humaine la puissance de pouvoir produire des idées, parce que, dit-il, ce serait une création, et l'âme serait ainsi la rivale de Dieu [3].

(1) Les Principes de la philosophie, IIe partie, no 13.
(2) Nous avons discuté déjà cette affirmation cartésienne.
(3) Voir Recherche de la vérité, IIe partie, ch. III.

L'idée n'étant que la représentation immatérielle d'un objet matériel, nous ne voyons pas en quoi sa production nous égale au Créateur ; la cire qui reçoit l'empreinte ne la crée pas, et l'image de l'empreinte gravée sur la cire ne ressemble en rien à une création, il en est de même dans la production de l'idée.

D'ailleurs, continue Malebranche, à quoi bon cette puissance de produire des idées puisqu'on ne peut pas s'en servir : « De même, dit-il, qu'un peintre, quelque habile qu'il soit dans son art, ne peut pas représenter un animal qu'il n'aura jamais vu, et duquel il n'aura aucune idée, de sorte que le tableau qu'on l'obligerait d'en faire ne peut pas être semblable à cet animal inconnu ; ainsi un homme ne peut pas former l'idée d'un objet, s'il ne le connaît auparavant, c'est-à-dire s'il n'en a déjà l'idée, laquelle ne dépend point de sa volonté ; que s'il en a déjà une idée, il connaît cet objet, il est inutile d'en former une nouvelle. Il est donc inutile d'attribuer à l'esprit de l'homme la puissance de produire ses idées. »

Il est permis de se demander à quoi pensait Malebranche quand il écrivait ces lignes. Comment ! nous ne connaissons que les objets dont nous avons les idées, donc il faut refuser à l'esprit de l'homme la puissance de les produire ! Et sur quoi s'appuie cette conclusion ? Sur l'inutilité d'une idée nouvelle ! Oui, cette seconde idée est

parfaitement inutile, car la première suffit; mai
la question est de savoir comment la premièr
a été produite. Vous dites que l'esprit d
l'homme est incapable d'une telle production
mais c'est précisément ce qu'il serait nécessair
de démontrer.

Quand on médite attentivement les objection
de Malebranche, on croit y découvrir les pre-
miers linéaments que Kant développa plus tard

D'après saint Thomas, les objets sont la règl
et la mesure de nos connaissances, *res mesuran*
intellectum, c'est-à-dire que, pour que notr
connaissance soit vraie, l'idée doit être conform
à son objet. Selon Kant, on n'a pas à se préoc-
cuper de l'objet qui doit, bon gré mal gré, s
conformer à l'idée. Or Malebranche sembl
supposer que ce qu'on appelle la production d
l'idée est, abstraction faite de l'objet, le résulta
de l'activité intellectuelle seule, c'est-à-dire l
concept pur de Kant.

« Quand nous concevons un carré par pur
intellection, dit-il, nous pouvons encore l'ima-
giner, c'est-à-dire l'apercevoir, en nous e
traçant une image dans le cerveau. Mais il fau
remarquer premièrement que nous ne somme
point la véritable ni la principale cause de cett
image, mais il serait trop long de l'expliquer. »

C'est le procédé contraire qui est le vrai. Nous
ne concevons un carré par pure intellection que

parce qu'il a gravé son image dans notre cerveau, l'image précède toujours l'intellection, tandis que, d'après Malebranche, elle la suit. Ajoutons encore que ce n'est pas nous qui traçons l'image dans le cerveau, c'est l'objet qui s'y reflète : nous n'en sommes donc ni la véritable ni principale cause, la cause totale de l'image est l'objet.

« Tant s'en faut, continue Malebranche, que la seconde idée qui accompagne cette image soit plus distincte et plus juste que l'autre, qu'au contraire elle n'est juste que parce qu'elle ressemble à la première qui nous sert de règle pour la seconde. »

C'est, à s'y méprendre, la théorie de Kant, car si l'intellection pure sert de règle à l'image, l'image n'étant que la représentation de l'objet, il suit de là que l'idée est la règle de l'objet ; il n'y a, par conséquent, à s'occuper que de l'idée sur laquelle l'objet devra se régler comme il le pourra.

Si Malebranche entend ainsi la production des idées, nous lui accordons très volontiers que l'esprit humain en est incapable ; mais ce n'est pas ce que nous disons. Nous proclamons, au contraire, la nécessité absolue de l'objet, car sans l'objet, pas d'image, et sans image, pas

(1) Recherche de la Vérité, II[e] partie, chap. VI. — Nous avons déjà donné un aperçu du système de Malebranche, t. I, chap. III.

d'idée, puisque c'est de l'image que l'intelligenc
extrait l'idée.

Comment Malebranche va-t-il expliquer l
phénomène de la connaissance? D'une part,
repousse la théorie des espèces intelligibles,
de l'autre, il refuse à l'esprit humain la puissanc
de produire une idée. Il résout la difficulté e
disant : « Nous voyons, nous connaissons tou
en Dieu. »

Il appuie son système sur les deux principe
suivants (1) : 1° Dieu a en lui les idées de tou
ce qu'il a créé. 2° Dieu étant très étroitemen
uni à nos âmes, « il est certain que l'esprit peu
voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente le
êtres créés.... supposé que Dieu veuille bien l
lui découvrir. »

Ce second principe n'est pas aussi certain qu
le dit Malebranche, il est même absolument faux
Sans doute, Dieu est uni à notre âme; mais il n
lui est pas uni *comme objet de connaissance*,
tant que Malebranche n'aura pas prouvé qu
nous voyons Dieu, il ne pourra pas conclure qu
nous voyons tout en lui. Au lieu de se content
d'affirmer que la connaissance de toutes chos
en Dieu résulte de l'union de Dieu avec no
âmes, Malebranche devrait prouver : 1° que Die
nous est uni comme l'objet de connaissanc

(1) Recherche de la Vérité, IIe partie, c. VI. — Nous avon
déjà donné un aperçu du système de Malebranche, l, I, c. I

2° que, de fait, nous voyons Dieu, et alors seulement il pourra conclure sans difficulté que nous connaissons tout en lui. Mais affirmer n'est pas prouver et nous pouvons nous en tenir là.

Malebranche puise un nouvel argument dans l'idée de l'infini. Cette idée est l'une des assises de l'édifice cartésien, et le P. Gratry a pu dire sans exagération que la grande idée philosophique du XVIIe siècle était l'idée de l'infini (1).

« Non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il « l'a même avant celle du fini, dit Malebranche, « *car nous concevons l'être infini de cela seul que* « *nous concevons l'être,* sans penser s'il est fini ou » infini. Mais afin que nous concevions un être « fini, il faut nécessairement retrancher quelque « chose de cette notion générale de l'être, « laquelle, par conséquent, doit la précéder. « Ainsi l'esprit n'aperçoit aucune chose que dans « l'idée qu'il a de l'infini. »

Les conclusions que l'école cartésienne déduit de l'idée de l'infini auraient de la valeur, si cette idée était intuitive, nette, explicite et déterminée; mais la thèse branle si cette notion est abstraite, confuse, implicite et si nous pouvons la former à l'aide du fini.

1° L'idée intuitive de l'infini n'est autre chose que la vision de l'être infini, tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire possédant la plénitude de

(1) Connaissance de Dieu, tom. I, p. 406, 2e édition.

l'être. Si je lui enlève la plus petite partie, si je ne lui reconnais pas toutes les perfections imaginables à un degré infini, ce n'est plus l'infini que je contemple. Pour avoir véritablement l'idée de l'infini, il ne suffit pas, comme le remarque fort bien Fénelon, d'avoir l'idée d'une perfection particulière infinie, de la Beauté ou de la Justice, par exemple.

En admettant même, ce qui est faux, que nous ayons l'idée d'une beauté infinie, il ne s'ensuivrait pas que nous ayons l'idée de l'infini *simpliciter*, car la Beauté n'est pas la sagesse, elle n'est pas la justice, etc. Il lui manque, par conséquent, l'être de ces deux qualités et de toutes celles qui ne sont pas la Beauté ; elle n'est donc pas l'infini. Bien plus, soutenir que la vision d'une perfection particulière nous révèle l'infini, c'est affirmer une contradiction dans les termes : car par cela même que je considère une qualité spéciale, j'affirme un genre, c'est-à-dire une limite ; par conséquent je nie l'infini.

Donc soutenir que nous avons l'idée claire et intuitive de l'infini, c'est affirmer que nous voyons non seulement telle ou telle perfection, mais encore l'Être un, contenant dans sa simplicité absolue tous les degrés de l'être.

Avons-nous cette idée ? Evidemment non. Si nous l'avions, nous jouirions dès ici-bas de la

vision béatifique, et aucun docteur catholique ne peut soutenir cette proposition.

Dire que nous voyons l'être infini *sub ratione infiniti*, sans voir pour cela l'infini absolu, c'est une puérilité, car l'infinité n'est pas une qualité séparée de l'infini absolu, mais c'est l'être total réunissant toute perfection dans un acte d'une simplicité parfaite.

L'idée intuitive de l'infini emporte donc nécessairement avec elle la vision de l'être infini, absolument parfait, infiniment simple, absorbant en lui toutes les perfections des choses créées et les réunissant, dans l'immensité de sa substance, en un acte d'une extrême simplicité.

Loin de voir l'infini en lui-même, nous ne le voyons même pas dans une perfection particulière. Prenons un exemple : Voyons-nous la beauté infinie (1) ?

Je suis en face du tableau d'un maître, j'admire la suavité des contours, la perfection du dessin, l'harmonie et l'éclat des couleurs, et pardessus tout cette ineffable révélation de l'idéal qui imprime un reflet divin sur toutes les grandes œuvres. Si parfait que soit ce tableau, je sens évidemment qu'il n'est pas la beauté infinie, d'abord parce qu'il ne réunit pas toutes les beautés ima-

(1) N'oublions pas que même la vision de la beauté infinie ne nous donnerait pas la vision de l'infini *simpliciter*.

ginables, et qu'ensuite, même dans son genre, je puis toujours rêver une beauté plus parfaite.

Où est-elle donc cette beauté infinie dont nous ne rencontrons que quelques rayons épars ? Elle est en Dieu ; mais nous ne la voyons pas, nous n'en avons pas une idée intuitive, et, nous le répétons, quand même nous la contemplerions, nous n'aurions pas pour cela la vision de l'infini.

Nous n'avons donc pas l'idée intuitive d'une qualité particulière infinie, à plus forte raison de l'infini absolu, nous ne le concevons que d'une manière abstraite.

Qu'est-ce que l'idée abstraite de l'infini ? Elle se compose de deux éléments, l'un positif. et l'autre négatif : l'élément positif est celui qui nous est fourni par une qualité finie, la beauté, la sagesse, la justice, la force, etc. Je constate d'abord l'existence de ces qualités et je vois qu'il peut y avoir plusieurs degrés de beauté, de sagesse, de justice, de force, etc.; puis, à l'aide d'une opération intellectuelle qui me permet de distinguer d'un être les conditions qui constituent son individualité, je m'élève à la notion *abstraite* de beauté, de sagesse, de justice, de force, etc., infinies et je la formule ainsi : Ces qualités infinies seront ces mêmes qualités positives, moins *les limites*, c'est-à-dire une beauté, une sagesse *sans limites*, c'est là l'élément négatif

de l'idée abstraite de l'infini. Il est évident que cette négation de la limite ne nous donne pas une idée intuitive, c'est une abstraction.

L'idée de l'infini, telle que nous l'avons, n'est donc qu'une idée abstraite qui ne constitue pas l'intuition de l'infini, mais simplement la vision d'une perfection toute particulière et la négation de sa limite.

Mais, dit l'École cartésienne, si nous n'avons pas l'idée intuitive de l'infini, comment se fait-il que nous puissions en parler avec assurance, affirmer avec certitude qu'elle convient ou ne convient pas à tel être, et savoir ce qu'il faut pour la réaliser complètement ?

Nous répondons avec un grand philosophe de notre temps :

« Il n'est pas nécessaire d'avoir la connaissance « intuitive, ou l'idée parfaitement claire d'un objet « infini pour parler de l'infini et déterminer les « cas où cette idée s'applique d'une manière « légitime à un être ou à un ordre d'êtres réels « ou possibles. L'homme a beaucoup d'idées de « ce genre, idées vagues, il est vrai, mais qui « répondent aux nécessités de son intelligence. « Je vais donner un exemple.

« L'on désigne à un homme illettré certains « personnages illustres dans la science, et parmi « eux un savant de premier ordre, supérieur à « tous les autres. L'homme illettré n'a ni l'idée

« de la science de celui qui sait le plus, ni l'idée « de la science de celui qui sait le moins, ni « l'idée des divers degrés dans la science, ni de « ce que c'est que la science ; mais il possède, en « général, l'idée de degré, l'idée de plus ou de « moins, comme aussi l'idée de la connaissance; « or cela lui suffit pour parler de la supériorité « de celui-là, de l'infériorité de celui-ci, ou même « pour résoudre avec certitude les questions qui « peuvent lui être faites sur la science de ces « individus, en tant que ces questions restent « renfermées dans cette idée générale : que la « science de l'un est supérieure à celle des « autres (1). »

L'exemple est parfaitement choisi ; nous sommes à l'égard de l'idée de l'infini comme l'homme illettré à l'égard de la science, il ne sait pas positivement ce qu'est la science (comme nous ne savons pas ce qu'est l'infini), cependant il peut affirmer que l'un est plus savant que les autres, comme nous pouvons affirmer qu'une qualité participée n'est pas l'infini.

2° La solution de la seconde proposition est facile après l'exposition que l'on vient de lire.

Le fini ne peut pas nous donner la notion de l'infini, disent nos adversaires : la notion intuitive, je l'accorde ; la notion abstraite, je le nie.

(1) Balmès, Philosophie fondamentale, l. VIIIe, ch. VII.

Pour celle-ci, en effet, il suffit que je perçoive une qualité, quelle qu'elle soit, un être quelconque, et je dis : l'infini, c'est cette perfection, cet être, moins la limite ; ôtez-leur la borne, la limite, et vous aurez l'infini. Cet infini, qu'est-il ? Il est quelque chose qui n'a pas de limites, c'est tout ce que nous en savons.

Nous ne concevons le fini que par l'infini, disent-ils encore, car l'infini est une affirmation, le fini est une négation ; or une négation ne se conçoit que par l'affirmation contraire ; donc....

Nous distinguons la mineure : une négation ne se conçoit-elle que par l'affirmation contraire ? Cela dépend. Si c'est une pure négation, oui ; mais le fini n'est pas dans ce cas, car s'il est la négation de l'être total, il est l'affirmation de l'être participé. Qu'ai-je besoin dès lors de l'idée de l'infini pour me former l'idée d'un être participé ?

Je vois un grain de sable, je constate *qu'il est*, qu'il est resserré dans d'étroites limites, et par cela même je conçois le fini sans me préoccuper de l'infini.

Si le fini peut nous donner une idée abstraite (la seule vraie) de l'infini, il n'est nullement nécessaire d'aller chercher en dehors de nous et du monde le principe d'une idée dont les éléments nous sont offerts par tout ce qui nous entoure.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.

LIVRE PREMIER

De la Vérité et des Vérités Éternelles.

CHAPITRE Ier

De la Vérité

CHAPITRE II.

Les Vérités éternelles et les Preuves de l'Existence de Dieu.

Chapitre VII.

Les Idées Divines.

LIVRE DEUXIÈME

De l'Ame.

Chapitre Ier

L'Ame est le premier principe de la vie.

Chapitre II.

Le Problème de la Vie.

Chapitre III.

L'Union de l'Ame et du Corps.

Chapitre IV.

De l'Unité du principe vital et du Siège de l'Ame.

Chapitre V.

L'Essence de l'Ame et ses Facultés.

Chapitre VI.

Les Passions.

Chapitre VII.

Les Passions (*suite*).

LIVRE TROISIÈME

De la Volonté.

Chapitre Ier.

De la Volonté.

Chapitre II.

Saint Thomas et la Prémotion physique.

Chapitre III.

La Prémotion physique et la Liberté.

Chapitre IV.

La Volonté et les Théories Cartésiennes.

LIVRE QUATRIÈME.

De l'Intelligence.

Chapitre Ier.

Nature de la Lumière intellectuelle.

Chapitre II.

Saint Thomas et les Ontologistes.

Chapitre III.

La Raison et le Raisonnement.

Chapitre IV.

Les Catégories d'Aristote et celles de Kant.

Chapitre V.

De la Connaissance.

Chapitre VI.

De la Connaissance (*suite*).

FIN DE LA TABLE DU TOME Ier.

Paris, imp. A. Quelquejeu, rue Gerbert, 10.

